Romanische Philologie

Alfred de Vignys Pessimismus

Psychologisch und geistesgeschichtlich gesehen

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Doktorgrades

bei der Philosophischen Fakultät

der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Breslau

vorgelegt von

Eleonora Teuber
aus Münsterberg (Schles.)

Breslau 1941

VERLAG PRIEBATSCHS BUCHHANDLUNG BRESLAU
Inhaber Erich Thiel und Karl-Hans Hintermeier

Das Examen rigorosum bestand ich am
14. Februar 1940.

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die Arbeit erscheint auch als Heft 19 der Reihe Sprache und Kultur der germanischen und romanischen Völker, Reihe C.

Druck: Paul Plischke, Breslau 1

Meinen guten Eltern
in Dankbarkeit.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549826_0038

INHALTSÜBERSICHT

Einleitung

1. Begründung für die nochmalige Behandlung dieses Themas
2. Genauere Herausstellung des zu behandelnden Problems } 1—3
3. Allgemeines zur Beurteilung der Religion eines Menschen

Hauptteil I

Die Gründe für Alfred de Vignys pessimistische Weltanschauung und für seine Religion liegen in der Hauptsache auf geistesgeschichtlichem Gebiet. Daher die Notwendigkeit folgender Betrachtungen:

Individualismus—rationalistischer und gefühlsmäßiger Prägung, Anthropozentrik, Diesseitsgebundenheit in der Religion der Romantiker, die dem Christentum nicht gerecht werden. . . . . 3—6

Begründung dafür in der zur wirklichen Erfassung des Christentums gehörenden Objektivität, Theozentrik, Jenseitsorientierung. Besondere Kriterien für diese Haltung: Kirchenbegriff, Auffassung der Messe, synthetische Erfassung des Christentums. . . . . 6—11

Die religionsgeschichtliche Lage des Zeitalters der Romantik. 11—17

Hauptteil II

Versuch einer Deutung des Pessimismus und der Religion Alfred de Vignys nach den im 1. Teil behandelten Gesichtspunkten.

Die Grundlage seiner religiösen Weltanschauung: seine einseitige subjektive religiöse Bildung. . . . . 17—20

Faktoren, die außerdem zur Bildung seiner pessimistischen Weltanschauung beigetragen haben:

1. Rassische Gegebenheiten. . . . . }
2. Veranlagung. . . . . } 20—27
3. Erziehung und Umwelt. . . . . }

4. Lebensschicksal. . . . . 27—33

Vignys anthropozentrische diesseitige Einstellung. 33

Sein Optimismus, der zum Pessimismus, ja zum „totalen" Pessimismus wird, der sich aber schließlich wieder einem optimistischen Ausweg zuwendet. . . . . 34—36

Sein naturgegebener Pessimismus wird nicht gemildert, sondern verstärkt durch seinen metaphysisch-religiösen Pessimismus. Dieser ist bedingt durch seinen Gottesbegriff. 36

Sein Gottesbegriff:
im allgemeinen; . . . . . 38—41
in Bezug auf seine Einstellung dem Leben gegenüber; . 41—43
„ „ „ das Problem des Schicksals; . . . . . 41—43
„ „ „ das Problem des Übels; . . . . . 43—47
„ „ „ das Leid der Unschuldigen; . . . . . 47—49
„ „ „ sein eigenes Leid. . . . . 49—52
Seine Stellung zu Christus und Christentum. . . . . 52—54
Seine Stellung zu Christi Leid. . . . . 52—54
Sein Mangel an Gottesliebe. . . . . 54—59
Seine analytisch-rationalistische Erfassung des Christentums. . . . . 59—61
Seine ihm selbst unbewußte Hinordnung auf Synthese. . 61—63
Seine Forderung nach Theozentrik. . . . . 61—63
Seine Stellung zur Offenbarung. . . . . 63—64
Sein Beten. . . . . 64—65
Seine endgültige Stellung zum Christentum im allgemeinen. . . . . 65—69
Seine letzten Lebenstage und sein Tod. . . . . 69—71

Schluß: Abschließendes Urteil 71

In der vorliegenden Arbeit soll noch einmal Alfred de Vignys Religion behandelt werden. Nachdem schon so viele und sehr bedeutende Forscher sich um das Bild Vignys im allgemeinen und um die Deutung von seiner Religion und Weltanschauung im besonderen bemüht haben, scheint dieses Vorhaben zunächst zwecklos und überflüssig. Wenn man sich jedoch näher mit den vorhandenen Werken, auch den modernsten der letzten Jahre, beschäftigt, erkennt man, daß die Deutungen der Autoren über Vignys Religion zum Teil weit auseinandergehen und daß z. B. ein Verfasser das Werk eines anderen als ganz verfehlt hinstellt, während er in seinem eigenen Urteil auch nicht sicher ist, was gelegentlich von diesem oder jenem Autor auch zugegeben wird. Harlander gibt im Jahre 1910 als Einleitung zu seiner Dissertation eine wertvolle Übersicht über die bisherige Vigny-Forschung und sagt folgendes: „Mit Alfred de Vigny haben sich bereits viele und auch treffliche Kritiker versucht. Sie alle hat das Rätselhafte in seinem Wesen gereizt. Sie alle haben dafür die Gründe finden wollen. Aber trotzdem glaube ich, daß das Wesen und der öffentliche Wert seines Lebens und seiner Werke noch nicht erschöpfend dargestellt worden ist, und es wird wohl noch längere Zeit dauern, bis ein in den Grundlinien durchaus unverrückbares Bild von ihm geschaffen sein wird. Selbst bei Dichtern der klassischen Periode fügt jede Generation immer noch neue charakterisierende Züge hinzu. Wie soll es da möglich sein, bei einem Romantiker, der noch keine 50 Jahre tot ist, ein unantastbares, kritisch vollkommenes Bild auszuführen?"[1]). Seitdem sind fast 30 Jahre vergangen. Jedoch geht auch aus den heute noch erscheinenden verschiedenartigen Abhandlungen über Vigny hervor, daß die Wissenschaft auch jetzt noch nicht das letzte Wort über ihn gesprochen hat.

---

[1]) Vergleiche dazu auch die Einleitung zu Schlunkes Abhandlung S. 70 ff. in Herrigs Archiv 148, 1925.

Beim Studium von Vignys eigenen Werken drängte sich mir eine bestimmte, ganz neue Sicht zur Betrachtung seiner Religion auf. Gerade sie scheint mir geeignet, dort klärend einzugreifen, wo die Verfasser der Abhandlungen unbefriedigt und unbefriedigend schweigen oder Zweifel äußern. Diese Betrachtungsweise scheint mir neben den schon vorhandenen unbedingt wichtig zu sein, um Vigny in religiöser Hinsicht und damit auch menschlich mehr gerecht werden zu können als bisher. Hier möchte ich eine grundsätzliche Klarstellung einfügen: ich halte es nicht für richtig, bei der Beurteilung eines Menschen nur einen oder einige Gründe für sein So-Sein anzuerkennen und die anderen abzulehnen. Eine solche ausschließliche Behauptung widerspricht doch ganz und gar der ungeheuren Vielfältigkeit des Lebens eines Menschen. Besonders deutlich kommt diese Art der ausschließlichen Behauptung der Kritiker in der Beurteilung von Vignys Pessimismus zum Ausdruck. Sie ist z. B. auch zu erkennen in der Einleitung zu Harlanders Dissertation. Mit meiner Forderung einer einschließlichen Behauptung, d. h. einer Einbeziehung aller anderen Meinungen in das objektive Bild, das man zu geben bestrebt ist, will ich durchaus keiner Verschwommenheit in der Kritik das Wort reden, sondern nur der Wirklichkeit des Lebens näher kommen. Von der neuen Sicht aus ist es möglich, die zum Teil sich so widersprechenden Urteile der verschiedenen Verfasser über Vignys Religion zu verstehen und ihnen die richtige Stelle im Gesamtbild Vignys anzuweisen. Wollte man im einzelnen zu allen Werken über Vigny Stellung nehmen, dann würde man weit über den Rahmen einer Dissertation hinausgehen müssen. Es soll deshalb in dieser Arbeit Vignys Religion nur auf Grund seiner eigenen Werke und unter Berücksichtigung seiner Veranlagung und seines Lebensschicksals von der neuen Betrachtungsweise aus darzustellen versucht werden. Dabei wird an besonders wichtigen Stellen auf die Deutungen der verschiedensten Kritiker hingewiesen, ihre Meinung anerkannt bzw. ihr widersprochen werden müssen.

Die neue Betrachtungsweise geht von ganz bestimmten Voraussetzungen aus. Um diese Voraussetzungen darzulegen und damit eine Anwendung dieser Betrachtungsweise auf Vigny zu ermöglichen, ist eine Klarstellung von einer Reihe von Begriffen der religiösen Sphäre notwendig.

Um von vornherein Mißverständnisse auszuschließen, sei hier noch folgendes vorausgeschickt: es soll in dieser Arbeit nur die Religion Vignys, d. h. seine Stellung zu

Gott, Christentum, Kirche, zu den metaphysischen Problemen der Existenz des Menschen, der Unsterblichkeit der Seele, des Leids und des Übels in der Welt, nicht aber seine gesamte Weltanschauung, ja nicht einmal seine Ethik[2]), wenn sie nicht in direktem Zusammenhang mit der Religion steht, betrachtet werden. Da aber die Religion kein vollkommen isoliertes Gebiet in der Geistigkeit eines Menschen ist, werden Hinweise auf andere Gebiete seines Geisteslebens öfter notwendig sein. Obgleich ich auf diesen anderen Gebieten der Weltanschauung Vignys den schon vorhandenen Forschungsergebnissen an Tatsachenmaterial nichts hinzufügen kann, wird sich doch durch diese neue Betrachtungsweise seiner Religion auch auf diesen Gebieten eine gewisse Veränderung seines Gesamtbildes ergeben.

Wenn man die religiöse Einstellung eines Menschen untersuchen will, muß man sich zuerst darüber klar sein, daß außer dem mehr oder minder großen Maß an göttlicher Gnade, über das uns Menschen jedoch kein Urteil zusteht, viele Faktoren: rassische Herkunft, Veranlagung, Temperament, Elternhaus, Erziehung, Umgebung, Beruf, religiöse Tradition und Zeitumstände mitwirken, um sie zu bestimmen. Das Gottesverhältnis wird also letztlich bei jedem Menschen anders sein, in irgend einer Richtung ganz persönlich, wie ja die gesamte geistige Struktur eines jeden Menschen etwas historisch Einmaliges ist. Die angebenen Faktoren, die für die Bestimmung der Religion eines jeden Menschen, also auch Vignys, gelten, müssen nun im einzelnen betrachtet werden, denn diese Untersuchung führt zu der neuen Sicht, mit der Vigny gerecht zu werden versucht werden soll.

Im Anschluß an den literarischen Begriff Romantiker, zu denen Vigny als einer der größten gezählt wird[3]), spricht man häufig auch von der Religion der Romantiker. Man darf aber diese durchaus nicht als eine bei allen Romantikern gleiche Haltung auffassen, wenn sich auch vielerlei Gemeinsamkeiten feststellen lassen in Bezug auf ihre Kenntnis oder ihr Nichtverstehen des Christentums. Viattes Darstellung zeigt eine erstaunliche Verschiedenheit der einzelnen Romantiker. Nach diesem Werk zu

---

[2]) Diese ist u. a. besonders von Huber im Einverständnis mit Professor Wechssler ausführlich und treffend dargestellt worden.

[3]) Ludwig Karl sagt in einer Besprechung von Baldenspergers Werk von 1929 über Vigny: „Aus der Schar der Romantiker heben ihn die Intelligenz und der Charakter hervor, von dem vielleicht schärfer blickenden Sainte-Beuve unterscheidet ihn die gediegene Ehrlichkeit." (Literaturblatt für germanische und romanische Philologie 1931, S. 367.)

urteilen, kann man nicht einmal für alle den so weiten Begriff individualistischer Haltung anwenden. Joseph de Maistre ist kein Individualist und selbst Bonald und Lamennais können nicht als solche bezeichnet werden. Die Behauptung Hoches, die er für die Geistesgeschichte im allgemeinen geltend wissen wollte, daß die einzelnen Epochen nie durch ein ausschließliches Vorhandensein einer Geisteshaltung charakterisiert sind, sondern nur durch ein nach außen hin bemerkbares Überwiegen[4]), gilt in demselben und vielleicht noch größerem Maße für die Untersuchung der Religion. Trotzdem hat die historische Entwicklung nicht nur der wissenschaftlichen Theologie, sondern auch der Volksfrömmigkeit und des religiösen Gefühls der einzelnen Menschen auch in religiöser Beziehung eine große Bedeutung. Historisch gesehen, stehen die Romantiker in einer Entwicklungslinie und zwar direkt oder indirekt unter starker Beeinflussung der Aufklärer, wie es Marc Citoleux für Lamartine[5]) und Vigny nachgewiesen hat. Die fast rein rationalistische Auffassung der meisten Romantiker (mindestens Chateaubriand, Hugo, Lamartine, Vigny, Musset, George Sand) vom Christentum als einer Weltanschauung, der Kirche als einer Einrichtung mit Hierarchie und Kult, — einer Einrichtung, die von außen an die Menschen herantritt mit dem Hauptzweck, sie besser zu machen und ihre Seligkeit im Himmel zu verbürgen, wenn sie sich diesen und jenen Forderungen und Geboten unterwerfen, — ist so zu erklären. Von einer Erfassung des innersten Wesens des Christentums kann wohl kaum bei einem (vielleicht nicht einmal bei Lamennais, obgleich die Schüler von Lamennais Lacordaire, Montalembert und besonders Guéranger eine Ausnahme machen, wie in der vorliegenden Arbeit noch gezeigt werden wird) von ihnen die Rede sein. Bestenfalls halten sie das Christentum für eine höhere Stufe der Offenbarung Gottes an die Menschen, höher als z. B. das Judentum oder den Buddhismus. Sie wissen nichts von dem in erster Linie Religiösen (religio = Bindung an Gott) nicht Sittlichen des Christentums, von der seinsmäßigen Verbundenheit aller Getauften mit Gott durch den Gottessohn in seinem mystischen Leibe, der Kirche, schon hier auf

---

[4]) S. 21; 11: „. . . . alles, was wir als Wirkungen des Zeitgeistes zu erkennen glauben und beschreiben, ist eine Addition von Einzelvorgängen in Einzelpersönlichkeiten.

[5]) M. Citoleux: La poésie philosophique au 19e siècle. Paris 1906 (von mir nicht benutzt). Auch Viatte S. 227 ff. spricht ausführlich über Lamartines „rationalisme".

Erden[6]). Wie könnte sonst bei fast allen Romantikern der Gedanke wiederkehren, das Christentum durch eine andere Religion zu ersetzen oder es mindestens zu reformieren? Nach Viatte hat Maistre als erster einen ähnlichen, für das auf Fortschritt bedachte 19. Jahrhundert typischen Standpunkt vertreten und dadurch vor allem Chateaubriand, Lamennais und Lamartine beeinflußt. In den Considérations sur la France (1796) sagt er: „Il me semble que tout vrai philosophe doit opter entre ces deux hypothèses: ou qu'il va se former une nouvelle religion, ou que le christianisme sera rajeuni de quelque manière extraordinaire"[7]). Außerdem liest Viatte sogar noch aus den Soirées de Saint-Pétersbourg, Maistres letztem, unvollendeten Werk, den Zweifel heraus, daß die Offenbarung Gottes durch Christus die letzte sei[8]). Wie weit Viattes Interpretation tatsächlich der Geistigkeit Maistres entspricht, wage ich nicht zu beurteilen. Nach anderen Zitaten Viattes aus Maistres Werken könnte man eher schließen, daß er in seiner durch harmonsiche Vereinigung von Gefühlsbetontheit mit Objektivität[9]) so überzeitlich anmutenden Haltung von allen Romantikern, abgesehen von Lacordaire, Montalembert und Guéranger, dem Wesen des Christentums am nächsten zu kommen scheint[10]). Chateaubriand glaubt als junger Mann (um 1795 in England: Essai sur les révolutions anciennes et modernes), als er noch unter fast ausschließlichem Einfluß deïstischer Ideen des 18. Jahrhunderts steht, daß das Christentum untergehen werde und keine Religion es ersetzen werde[11]). In seinem reifen Alter konstatiert er: „Loin d'être à son terme, la religion du Christ entre à peine dans sa troisième période: la période politique, liberté, égalité, fraternité"[12]). Noch viel stärker kommt diese Einstellung bei Lamennais und Lamartine zum Ausdruck, qui proclament l'évolution du dogme et la nécessité de le réadapter aux temps présents[13]). In dieser évolution du dogme geht es nicht um einen Ausbau und weitere

---

[6]) Diese Auffassung von Christentum und Kirche ist so alt wie das Christentum selbst; in der Formulierung geht sie auf Paulus zurück.

[7]) Zitiert bei Viatte S. 100.

[8]) Viatte S. 100.

[9]) Viatte S. 78 f., 87, 91 f., 95 f.

[10]) Nach einem neuen Forschungsergebnis, das in R. H. L. 1935 mitgeteilt wird, war Maistre Freimaurer. Diese Tatsache macht verständlich, daß man ein so zwiespältiges Bild von ihm hat.

[11]) Faguet S. 14.

[12]) Zitiert bei Viatte S. 57 (aus den Mémoires d'outre-tombe), außerdem S. 59.

[13]) Viatte S. 101.

Interpretation der Dogmen, wie es in der Kirche tatsächlich möglich ist, sondern um ihre Abänderung und Umbiegung[14]). Das Merkwürdige und das Problem Erschwerende bei der Beurteilung der Religion der Romantiker ist nun ihre meist katholische Erziehung (für Vigny, Chateaubriand und Lamartine steht das fest) und ihr Verwurzeltsein in katholischer Kultur, wie Platz[15]) es ausdrückt. Als Vigny das Elternhaus verließ, um seine Militärzeit zu beginnen, gab ihm seine Mutter die Nachfolge Christi (von Thomas von Kempen) mit, die er auswendig konnte und sein ganzes Leben nie vergessen hat[16]). Viatte spricht von einem mouvement qui à ses débuts se proclamait hautement catholique et dont l'unique but semblait de combattre l'impiété qui réagissait de toutes ses forces contre les doctrines de l'Encyclopédie et substituait à la littérature païenne et athée du temps de Louis XV une littérature religieuse et idéaliste; et ce même mouvement nous l'avons vu aboutir en moins de trente ans à une négation radicale de ce catholicisme qu'il se vantait de réhabiliter[17]). Wie ist dieses fast allgemeine Scheitern des Katholizismus der Romantiker zu erklären, da sie doch infolge ihrer Erziehung an die objektive Wirklichkeit Gottes in der Kirche hätten herangebracht werden müssen? Wie ist es möglich, daß sie — mit geringen Ausnahmen — trotz ehrlichen[18]) Strebens nach dem Wahren im Laufe ihres Lebens meist zur fast gänzlichen Ablehnung des Christentums gekommen sind?

Die Gründe dafür sind zunächst einmal in ihrem ausgeprägten Subjektivismus zu suchen, mit dem sie an die Menschen und das Leben überhaupt, aber auch an Gott und religiöse Dinge herantreten.

Der Individualismus kann im allgemeinen entweder verstandesmäßig oder gefühlsmäßig bestimmt sein. Wenn man einmal mit bewußter Einseitigkeit diese beiden Erscheinungsformen des Individualismus klar scheiden

---

[14]) Außerdem glaubten damals viele Menschen das Christentum so fest an die Monarchie gebunden, daß sie mit einer Loslösung von ihr, die erst 1830 bei den meisten Menschen des ancien régime erfolgte, eine Evolution des Katholizismus für unumgänglich hielten.

[15]) Handbuch der Frankreichkunde.

[16]) Brief Vignys an Madame Lachaud aus dem Jahre 1862.

[17]) Viatte, S. 373.

[18]) Wenn auch diese Ehrlichkeit von manchen Forschern, u. a. auch Viatte, geleugnet wird, glaube ich doch, daran festhalten zu müssen. Das Scheitern ihres Christentums liegt nämlich — wie in dieser Arbeit gezeigt werden soll — an ganz anderen Dingen. Die Unehrlichkeit wäre ein viel zu oberflächlicher Grund; ihn allein anzuführen, wäre unter der Würde so vieler bedeutender Männer.

will, dann kann man die Aufklärer als verstandesmäßige und die Romantiker als gefühlsbetonte Individualisten bezeichnen, wobei außerdem die Einschränkung, die (auf S. 3 f. dieser Arbeit) gemacht worden ist, berücksichtigt werden muß. Bei den meisten Menschen spielen beide Elemente nacheinander oder irgendwie vereint eine Rolle. So ist mitunter in religiöser Hinsicht auch bei einigen Romantikern (mindestens z. B. bei Vigny und Lamartine) die ratio ausschlaggebender als das Gefühl. Von dieser Haltung wollen wir zunächst absehen. Es ist aber wohl doch nicht richtig, im Vorherrschen des Gefühls allein, wie Viatte[19]) und besonders die Romantikfeinde immer wieder betonen, den Grund für das religiöse Scheitern der Romantiker zu suchen. Bremond hebt in seinem Artikel über Lamennais[20]) gegen Maréchal mit Nachdruck hervor, daß in Lamennais' sensibilité, seiner tendresse und seinem insatiable besoin d'affection durchaus kein romantisme de mauvais présage[21]) zu sehen sei. All die Aussprüche, die Viatte aus den Werken der Romantiker zitiert, um seine Behauptung zu beweisen, zeigen meiner Ansicht nach die Romantiker gerade von der sympatischsten Seite, wenn auch diese Seelenhaltung bei ihnen die Grundlage für z. T. ganz irrige Konsequenzen in religiöser Hinsicht gewesen ist. Von Musset zitiert er: „Tu te frappais le front en lisant Lamartine ... Ah! frappe-toi le coeur, c'est là qu'est le génie" (A mon ami Edouard B.)[22]). Von George Sand: „L'amour est tout; c'est l'amour qui est Dieu; car l'amour est la seule chose qui puisse être infinie dans le coeur de l'homme." (Les sept cordes de la lyre, acte V sc. III)[23]). Diese Seelenhaltung hat aber durchaus nicht zu diesen Folgerungen führen müssen, wie Viatte annimmt. Daß der Mangel an raison bezw. das Nichtvorhandensein der Synthese der Klassik von Verstand, Gefühl und Wille diese Folgerungen bedingt habe, stimmt ganz sicher nicht. Außerdem war, wie schon gesagt, bei einigen Romantikern Gefühl und ratio vereint und, wie Viatte selbst zeigt, bei Lamartine[24]) sogar in einem nicht unharmonischen Verhältnis, bei Lamennais[25]) vielleicht in

---

[19]) S. 376.

[20]) Lamennais et les origines du romantisme catholique S. 31 ff.

[21]) S. 51 f.

[22]) S. 213.

[23]) S. 262.

[24]) ... Il y a deux Lumières pour l'homme: l'une qui éclaire l'esprit ... l'autre qui éclaire le coeur ... (Voyage en Orient) (Viatte S. 239).

[25]) Est-ce à la raison que le Verbe divin s'adressera? Non, mais à la volonté ... ou la raison humaine n'est qu'une chimère ou elle dérive d'une raison supérieure, éternelle, immuable ... Vivre ... c'est l'écouter,

beinahe klassischem Sinne. Abgesehen davon hätte den Romantikern die klassische Haltung in religiöser Hinsicht wenig genützt, denn die Religion der Menschen[26]) des 17. Jahrunderts, die Viatte[27]) als Maßstab anführt, war innerlich auch alles andere als in der Objektivität der Kirche verwurzelt. Das für unsere Untersuchung Ausschlaggebende sowohl beim gefühlsmäßigen als beim verstandesmäßigen Individualismus scheint mir also nicht die Vorherrschaft des Gefühls bezw. des Verstandes zu sein, sondern das Fehlen einer Orientierung am Objektiven bei dieser oder jener Vorherrschaft. Der gefühlsmäßige Individualismus der Romantiker ist keine erst romantische Erscheinung, wie viele, besonders französische Forscher, die Gegner der Romantik sind, behaupten, und die für sein Vorhandensein in Frankreich starke nordische Beeinflussung annehmen, wenn er sich auch, wie Heiß[28]) ausführt, in ästhetischer Hinsicht erst mit der Romantik durchgesetzt hat. Diese Forscher sehen nicht tief genug und deshalb kommen sie nicht darauf, daß der in der Aufklärung zum Überwiegen gekommene rationalistische Individualismus seine tiefsten Wurzeln schon in der nominalistischen Richtung der späteren Scholastik hat. Bornhausen[29]) sieht im Nominalismus den ersten großen Angriff eines sich entwickelnden Individualismus, — den er als typisch für den gallischen Freiheitsgeist betrachtet, der die eine Seite des französischen Wesens ausmache, — gegen den Autoritätszwang des Romanismus. Und der gefühlsmäßige Individualismus der Romantiker ist eine der individualistischen[30]) Mystik des Mittelalters verwandte Geisteshaltung.

---

c'est lui obéir et la plus parfaite obéissance constitue le plus haut degré de raison ... L'amour est la vie du coeur; et aimer ce que l'ordre nous commande d'aimer, c'est obéir. (Essai sur l'indifférence) (Viatte S. 121 f.).

[26]) Einige andere Menschen des 17. Jahrhunderts dagegen hatten diese objektive Einstellung. Man vergleiche dazu das große Werk Bremonds u. eine Besprechung seines Werkes in Herrigs Archiv, Band 166. 1935.

[27]) S. 381 ff.

[28]) S. 13.

[29]) S. 688.

[30]) Diese Einschränkung muß allerdings gemacht werden. Denn nicht die Mystik schlechthin, wie Bornhausen sagt, ist die religiöse Form, in der sich der gallische Freiheitsgeist äußert, sondern die individualistisch umgebogene „Mystik, die den Zusammenhang mit Liturgie und Theologie" (Fr. Heiler S. 679) gelöst hat. Ganz im Gegenteil ist das Ideal religiöser Haltung eine harmonische Vereinigung von Liturgik, Mystik und Aszese. Der Grad der mystischen Fähigkeiten charakterisiert ja erst das persönliche Gottesverhältnis der einzelnen Menschen.

Mit dem Individualismus im Zusammenhang steht eine bestimmte Art der Auffassung des Gottesdienstes und ein bestimmter Frömmigkeitstyp, die Jahrhunderte hindurch überwiegend gewesen sind. Sie scheinen mir eine nicht unbedeutende Begründung für die religiöse Einstellung der Romantiker zu geben; deshalb möchte ich kurz anführen, was in „Religion in Geschichte und Gegenwart" darüber gesagt ist: „Die christlich-antike Frömmigkeit, die an der Bibel und Liturgie orientiert ist und ganz eingestellt ist auf die Objektivität des Mysteriums der Erlösung (die Messe ist objektives Gedächtnis der Heilsökonomie, speziell der Passion)[31]) und die Universalität der kirchlichen Gemeinschaft, war in ihrer herben Formbeherrschtheit den nordischen und auch den von diesen stark durchsetzten romanischen Völkern zu fremdartig. Deshalb bildete sich neben dieser klassischen Gemeinschaftsmystik im Mittelalter eine individualistisch-mystische Frömmigkeit aus. Diese Gebetsmystik, die in der Klosterzelle entstand und durch die Gebetbuchliteratur in die Laienkreise getragen wurde, läßt dem mystischen Unendlichkeitsdrang und der subjektiven Gefühlslyrik freien Spielraum. Ihre edelste und reifste Frucht stellt das Büchlein von der Nachfolge Christi dar, das zum meist benutzten Betrachtungsbuch der römischen Christenheit wurde"[32]) „Anstelle des Opfergedankens trat im Volke seit dem 11., 12. Jahrhundert unter dem Einfluß germanischen Denkens und Fühlens eine Vorliebe für das Schauen der Hostie. Das Opfermysterium wurde von großen Teilen des Volkes und des Klerus nicht mehr verstanden; aus der Messe wurde mehr eine Begrüßung des gegenwärtig werdenden Herrn, eine Gelegenheit zur Verehrung des eucharistischen Christus und zur Privatandacht"[33]). Wenn also (das dynamische Geschehen des Opfers der Gemeinschaft war zum statischen Schauen der Einzelnen geworden) das die Auffassung der überwiegenden Mehrzahl der Menschen Jahrhunderte hindurch war, dann scheint mir von da aus das Verhalten der Romantiker leichter zu deuten zu sein.

Bremond bezeichnet die beiden charakterisierten Auffassungen der Messe als theozentrisch bezw. anthropozentrisch: „Le sacrifice de la messe ne doit pas être un exercice de piété éminent entre beaucoup d'autres. Il est au contraire le centre vers lequel doivent converger tous les efforts de la discipline spirituelle, toute l'ascèse (et

[31]) Casel S. 1698.
[32]) Fr. Heiler S. 692.
[33]) Casel: Messe S. 2138.

aussi bien toute la mystique). Il exprime et réalise la synthèse de tout le culte, qui est, en définitive, de faire de nous des hosties vivantes et saintes, offertes chaque jour à la gloire du père en union avec l'unique sacrifice de Jésus-Christ." Bremond hat das aus G. Godu: Le sacrifice eucharistique et la communion (in: La vie et les arts liturgiques 1922) zitiert; er selbst fügt hinzu: „On pourrait dire que, de ces deux notions, l'une est plus affective, l'autre plus dogmatique, ce qui n'est pas synonyme de spéculative; l'une anthropocentriste, l'autre théocentriste; ici une manne ou une rosée; là un encens qui monte droit vers le ciel."[34]) Wie er Theozentrik bezw. Anthropozentrik aufgefaßt wissen will, sagt er mit folgenden Worten: „Dieu est notre fin, cette vérité fondamentale peut s'entendre de deux façons: . . . ‚Nous sommes pour Dieu' ou bien ‚Dieu est pour nous.' En d'autres termes, la proposition est, tout ensemble, et théocentrique, et anthropocenxrique."[35]) Auf diesen Gegensatz zur Theozentrik geht die Anthropozentrik letztlich zurück. Diese Begriffsfestlegung ist für unsere weiteren Untersuchungen von Bedeutung. Doch wird der Begriff anthropozentrisch in gewissem Sinne verengt oder erweitert werden müssen, indem nämlich das „Gott für uns" oder, noch subjektiver ausgedrückt, „Gott für mich" sich in der Richtung verschiebt, daß schließlich das Ich ganz in den Mittelpunkt rückt und Gott an der Peripherie gerade noch existiert.

Als Kriterium für die objektive Erfassung des Christentums, die im Gegensatz steht zu der eben charakterisierten, die auf dem Boden des Individualismus aufgebaut ist, gilt im folgenden die theozentrische Auffassung der Messe, die in engem Zusammenhang steht mit dem Kirchenbegriff, wie ihn Paulus entwickelt[36]). Nur dieser Kirchenbegriff trifft das eigentliche Wesen von Christentum und Kirche. Er ist — genau wie die objektive Auffassung der Messe — nie ganz verlorengegangen, aber im Laufe der Jahrhunderte hat er durch eine viel stärkere Betonung des Autoritativen, Institutionellen und Hierarchischen für lange Zeiten kaum noch Bedeutung gehabt. Das heißt: man hat jahrhundertelang versucht, — ob bewußt oder unbewußt, bleibe dahingestellt, — mit der individualistisch-rationalistischen Denkweise das Christentum zu verstehen. In dieser Tatsache liegt meiner Ansicht nach der wichtigste und beinahe einzige Grund für das Nichtver-

[34]) Bremond IX S. 131 ff.
[35]) Bremond III S. 24.
[36]) s. S. 5 dieser Arbeit Anm.

stehen der Romantiker dem Christentum gegenüber und für alles, was sich für sie daraus ergab. Alle anderen immer angeführten Gründe haben sicher auch einen gewissen Einfluß gehabt; sie wären jedoch ohne diesen Grund niemals zu solcher Wirksamkeit gelangt.

Zu welcher völligen Verkennung des Christentums diese rationalistische Denkweise schließlich geführt hat, zeigt sich meines Erachtens besonders in dem ungeheuren[37]) Einfluß, den der jüdische Philosoph Spinoza auf seine Zeitgenossen (franz. Übersetzung seines Werkes Tractatus theologico-politicus 1678 erschienen[38])) und die folgenden Jahrunderte haben konnte. Spinoza beurteilt von seiner jüdischen, d. h. rein rationalistischen und nur auf das Diesseits beschränkten Geisteshaltung aus das Alte Testament. Für ihn ist die Bibel, wie Monod es ausdrückt, nicht une révélation privilégiée mais une adaptation aux facultés d'un peuple grossier de la pure révélation naturelle. La loi divine originale qui nous enseigne à aimer Dieu est inscrite dans le coeur de tous les hommes. La Bible, émanée de la conscience humaine est parole de Dieu parce qu'elle contient de cette loi et non en tant que recueil dicté par Dieu[39]). ... la religion se réduit à la pratique de la justice et de la charité ... l'Ecriture laissant la raison libre, l'indépendance du philosophe à son égard est absolue. La liberté de conscience est un droit naturel ... le culte extérieur est indifférent, le magistrat peut le prescrire[40]). Da das Christentum nur rationalistisch erfaßt wurde, griff man die Gedanken Spinozas mit großem Eifer auf. Auf direktem oder indirektem Wege sind die englischen und französischen Deïsten mit von seinem Gedankengut geformt. Sein verderblicher Einfluß trug sehr dazu bei, auf philosophischem und religiösem Gebiet zu den Konsequenzen zu führen, die in den meisten Werken des 18. und 19. Jahrhunderts zu finden sind. Ja man kann sagen, daß die ganze Aufklärungsphilosophie und die Philosophie des 19. Jahrhunderts in weitem Maße dem Einfluß seiner jüdischen Geistigkeit zuzuschreiben sind. All das, was wir heute ablehnen, Liberalismus, Demokratismus, Marxismus, hat mit in seinem Geist seinen Ursprung. Eingehendere Untersuchungen über diese Zusammenhänge werden sicher vieles bisher noch Unbekannte feststellen können. Da die Geisteshaltung der

---

[37]) Monod, S. 30 u. S. 447.
[38]) Monod S. 24.
[39]) Monod S. 26.
[40]) Monod S. 30.

Menschen jener Zeiten schon stark rationalistisch und individualistisch war, waren sie nicht fähig, den Juden als den Vollender des verhängnisvollen Rationalismus und Individualismus zu erkennen, der diese Geisteshaltung ganz konsequent auf das Religiöse übertrug und damit die rationalistische Erfassung des Christentums zum folgerichtigen Endpunkt führte in seiner gänzlichen Erübrigung. Sie sahen nicht, daß sie in dieser Verabsolutierung des Rationalismus und Individualismus einer dem Menschen ungemäßen und damit unwahren und einseitigen Konstruktion huldigten und sich so von der Wirklichkeit des Lebens und damit auch von der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit des Menschen weit entfernten. Von Synthese und Ganzheit konnte auf keinem Gebiet, erst recht nicht auf religiösem, mehr die Rede sein. Für die vorliegende Arbeit ist es von Wichtigkeit, auf den Einfluß Spinozas hinzuweisen, da auch Vigny später in seinen Bann geraten ist und mit besonderer Hochachtung von ihm gesprochen hat. Auch andere Juden, vor allem Ratisbonne, haben einen gewissen Eindruck auf Vigny zu machen vermocht. (Das wird an den betreffenden Stellen der Arbeit besonders erwähnt werden.) Das von Spinoza angeführte Zitat könnte — beinahe wörtlich — auch von einem Enzyklopädisten stammen: soweit die Wirkung seines Einflusses. Zu dieser vollständigen Verkennung des Christentums, zu dieser Gleichsetzung mit der jüdischen Auffassung — oder allgemeiner ausgedrückt — zu dieser Vermischung mit jüdischer Geistigkeit war man schließlich im 18. Jahrhundert gekommen. Die Apologetik konnte gegen diese Einstellung trotz eifrigster Bemühungen nichts Endgültiges ausrichten. Von 1670—1802 sind jährlich durchschnittlich 7 Apologien, im ganzen 950, veröffentlicht worden[41]). In welchem Verhältnis steht doch diese ungeheure Menge zu dem kläglichen Erfolg! Der Grund für die Unwirksamkeit der Apologien liegt in folgendem: viele der Apologien — oder mindestens große Teile daraus — zeugen von einer ebenso ungenügenden Erfassung des Christentums wie die Ansichten ihrer Gegner. Wie oft stützen sie sich bei ihrer Verteidigung in der Hauptsache auf die excellence der christlichen Moral, ohne sich zu überlegen, daß das moralische Ideal eines Sokrates, Plato, Seneca usw. auch durchaus vorbildlich war. Im 18. Jahrhundert sind den Apologeten mit Recht diese Beispiele oft genug als Gegenbeweise vorgehalten worden. Von dieser Seite drohte der gefährlichste Angriff für diese Art Apologetik; und wenn man ihnen

[41]) Monod S. 8.

gar athées vorführte, die moralisch einwandfrei waren, dann wußte man sich kaum mehr Rat[42]). Wenn jede Apologie an Diderots Worten „vous dites le miracle possible parce qu'il est, je dis qu'il n'est pas parce qu'il est impossible. Bien ou mal attesté, peu importe; il est absurde, je le nie"[43]) erfolglos abprallt, dann liegt das meiner Ansicht nach an dem vollkommen verrationalisierten Gottesbegriff dieser Menschen. Der Mensch mit seiner ratio war für die Aufklärer so absolut zum Maß aller Dinge geworden, daß sogar Gott — wenn man ihn überhaupt noch anerkannte — sich in diesen Rahmen fügen mußte. Alles, was an ihm und an seinem Verhältnis zu den Menschen nicht in diesen Rahmen paßte, was Geheimnis bleiben mußte, existierte für sie nicht. Da hätte die Apologetik ansetzen müssen. Soweit ich sehe, hat sie es nicht tun können, da sie selbst zum großen Teil zu weit in der rationalistischen Denkweise stand; der Glaube dieser Apologeten war nur willensmäßig bestimmt (wenn man von der Gnade absehen will). Außerdem kam es auch nicht selten vor, daß sie in Bezug auf das naturwissenschaftliche Weltbild in ihren Verteidigungsschriften an veralteten Standpunkten mit Engstirnigkeit festhielten[44]). Diese Tatsache war schließlich maßgebend für den Abfall der breiten Schichten der Gebildeten und des Volkes vom Christentum im Laufe des 18. Jahrh. (Vergl. dazu die Vorlesung von Professor Neubert über das 18. Jahrhundert). Die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse standen als Tatsachen fest. Wer sie leugnete, durfte nicht mehr annehmen, auf anderem, besonders rein religiösem Gebiet, noch ernst genommen zu werden.

Im 18. Jahrhundert waren also — allgemein gesprochen — auch in kirchlichen Kreisen die Sicht des homme nouveau[45]), der damit verbundene Kirchenbegriff und die objektive Auffassung der Messe, die alle zusammen zu einer Synthese gehören und die, herausgerissen aus dieser Synthese und dieser Denkweise[46]), den Angriffen der menschlichen ratio nicht stand-

[42]) „Les Athées de spéculation qui se piquent de pureté de moeurs, de grandeur d'âme et de force d'esprit qui les élève au-dessus du vulgaire, sont presqu'invincibles", zitiert Monod aus: Basnage: Discours sur l'existence de Dieu, en tête de l'Hist. du Vieux et du Nouveau Testament, 1704. (Monod S. 213.)

[43]) Zitiert Monod, S. 509.

[44]) Vergl. dazu z. B. Monod über Pluche, S. 195 f.

[45]) Bremond IX, S. 8.

[46]) Die gesonderte Betrachtung der einzelnen Erscheinungsformen des Christentums, ihr Herausreißen aus der Synthese, soll im Folgenden mit analytischer Erfassung des Christentums, bezw. analytischer Denkweise bezeichnet werden.

halten können, nicht mehr vorhanden. Infolgedessen konnte diese nicht vorhandene Auffassung des Christentums auch den Romantikern nicht überliefert werden. Das, was sie durch den Religionsunterricht oder sonst von kirchlicher Seite her über das Christentum erfuhren, war also auch nur rationalistisch fundiert. Deshalb war auch ihr Christentum — ähnlich wie das der Aufklärer — zum Scheitern verurteilt.

Wenn man nämlich glaubt, daß durch die romantische Bewegung, und sei es auch nur durch ihre Anfänge, das religiöse Leben erneuert wurde, so entspricht das nur in einer einzigen Richtung den Tatsachen und gilt nur für die Zeit unmittelbar nach der Revolution. Hier muß man sicher der Meinung von Heiß und anderen gegenüber eine Einschränkung machen. Denn es handelt sich in Wirklichkeit wohl nur um eine äußerliche Veränderung, auch wenn das den Menschen durchaus nicht bewußt gewesen sein mag. Nach den Schrecknissen und Erschütterungen der Revolution, on cherchait dans la foi la délivrance et l'apaisement ... On revenait à la croyance par horreur du système terroriste[47]). ... Le peuple s'enivrait du parfum de l'encens, s'étourdissait au son des cloches, se baignait dans l'harmonie des orgues muettes depuis si longtemps[48]). Innerlich ist jedoch an der Religiosität nichts geändert. Das religiöse Leben der Menschen bleibt ein rationalistisch begründeter Glaube oder wird — und vielleicht in dieser Zeit vorherrschend — individualistisch gefühlsmäßig aufgebaut. Ihrem Wesen nach liegt die Religion der Romantiker[49]) (wenn man einmal so verallgemeinern will) auf gar keiner anderen Ebene als die der Aufklärer. Wenn diese in rationalem Individualismus dasselbe Christentum ablehnten, dann verteidigen es die précurseurs Chateaubriands und die Romantiker mit gefühlsmäßigem Individualismus durch seine bonté oder seine beauté[50]). Mit Chateaubriands apologétique par le beau[51]), die schon bei Bernardin und anderen angedeutet ist[52]), wird der Standpunkt der Enzyklopädie nur etwas verschoben. Während Diderot die Religionen an der Moral mißt, sind für Chateaubriand und andere die ästhetischen Auswirkungen des Christentums das beweiskräf-

---

[47]) Viatte, S. 16.

[48]) Viatte, S. 21.

[49]) Die Lage der deutschen Romantiker ist darin anders; das Gesagte gilt nur von den französischen Verhältnissen.

[50]) Monod, S. 484. Monod sieht in dieser Art Apologie den Einfluß Rousseaus (Monod 512 ff.).

[51]) Viatte, S. 4.

[52]) Viatte, S. 11.

tigste Verteidigungsmittel[53]). Chateaubriand s'efforce de démontrer que le culte chrétien aussi bien que le dogme et la „mythologie chrétienne" sont supérieurs à ceux des autres religions[54]). Wenn er mit einer Gradabstufung das Christentum beweisen will, zeigt er, daß er es nicht wirklich kennt, es nicht tief genug erfaßt. Nur so sind wohl die z. T. stark auseinandergehenden Meinungen Viattes[55]) und Bertrins über Chateaubriand zu erklären. Bertrins langer Beweis[56]) seiner sincérité religieuse besteht sicher in allem ganz zu Recht. Da wohl aber gilt, was Faguet von ihm sagte: Il y (a. d. Christentum) croit, il aime; il n'en est pas pénétré. Il n'en a pas fait le fond même de son esprit et de son coeur .... Dans le christianisme, Chateaubriand est dans sa croyance, il n'est pas dans son monde, gab es zeitweise für ihn ein Auseinanderfallen von Religion und Leben. M[e] de Staël charakterisiert sogar seine Religion mit folgender Formulierung: Il croit croire. (Viatte). Sogar Lamennais[57]) verwendet zur Verteidigung des Christentums ähnliche Beweise wie Chateaubriand. Wenn auch diese Apologetik vielfach zeitbedingt war, — das Christentum war oft genug als schädlich und staatsfeindlich hingestellt worden[58]) — offenbart sich darin doch das Fehlen der richtigen Sicht des Christentums, das dann bei Vigny dazu führt, nur aus moralischen Gründen für das Christentum einzutreten. Am deutlichsten zeigt vielleicht Lamartines Auffassung, wohin die Anwendung der rationalistischen Denkweise bei der Erfassung des Christentums führt: er faßt die Inkarnation Gottes nicht als einmalig gegebene Wirklichkeit auf, sondern glaubt, daß „l'Esprit saint peut encore s'incarner „dans un homme ou dans une doctrine""[59]). Für ihn „... le Verbe s'est fait homme, le Verbe est fait humanité!" Eine auf der gleichen Ebene liegende Auffassung der völligen Vermenschlichung des Christentums zeigen die Worte George Sands: „... Ta véritable grandeur, celle d'avoir été vraiment le fils de la femme et le sauveur, c'est à dire l'ami de l'homme, le prophète de l'idéal". (Spiridion). Viatte stellt ihren Standpunkt wie folgt dar: „.. le fondateur de cette

---

[53]) Vergl. auch R. H. L. 1925 (Bd. 32, S. 91).
[54]) Viatte, S. 34.
[55]) S. 58 ff.
[56]) Ein Buch von ungefähr 400 Seiten.
[57]) Viatte, S. 109, 120 f., 268. — „Mais si la religion chrétienne combat plus efficacement qu'aucune autre le principe du mal, si elle rend les hommes meilleurs, donc elle est de Dieu" (Essai sur l'indifférence). Viatte, S. 109.
[58]) Monod, S. 476 f.
[59]) Zitiert von Viatte, S. 232: aus Voyage en Orient, S. 229.

religion de l'égalité, le grand philosophe qui demasqua les pharisiens et les docteurs de la loi; et peu importe desormais la part de surnaturel ou de miracle ..." (Viatte S. 287 f.).

Huber führt in seiner Dissertation einige sehr bezeichnende Stellen (aus Vignys und Mussets Werken) für die religiöse Haltung der Zeit der Romantik an. Sie seien hier wiedergegeben: „In Canne de Jonc gibt uns Vigny ein Stück Kulturgeschichte, und er schildert uns, wie in der Zeit, welche auf die napoleonischen Kriege folgte, der christliche Glaube für die meisten nur noch Verzierung und innerlich schon längst verwelkt war. Les Chefs des partis politiques prennent aujourd'hui le Catholicisme comme un mot d'ordre et un drapeau, mais quelle foi ont-ils dans ses merveilles et comment suivent-ils sa loi dans leur vie? ... Beaucoup de philosophes embrassent sa cause et la plaident, comme des avocats généreux celle d'un client pauvre et délaissé ...; mais il est rare que cette croix soit à leur côté dans la solitude. — Les hommes de guerre combattent et meurent sans presque se souvenir de Dieu. Notre siècle sait qu'il est ainsi, voudrait être autrement et ne le peut pas[60]). So schrieb er im Jahre 1832. Ähnlich klingt das Gedicht „Les Amants de Montmorency" aus von den beiden Liebenden, welche gemeinsam in den Tod gingen: „Et Dieu? — Tel est le siècle, ils n'y pensèrent pas." Diese Zeugnisse Vignys würden allein schon genügen, um uns zu beweisen, wie sehr es jener Generation an einem gläubigen christlichen Gemüte fehlte. Ein noch schwärzeres Bild jener Zeit malt Musset im 2. und 3. Kapitel seiner „Confession d'un Enfant du Siècle", wo er berichtet: „Les hommes doutaient de tout: les jeunes gens nièrent tout. Les poètes chantaient le désespoir. Les jeunes gens sortirent des écoles ... le blasphème à la bouche"." (Huber S. 96 f). Vigny schildert außerdem in dichterischer Weise die religiösen Zustände seines Zeitalters:

Les églises du Christ jour et nuit sont ouvertes;
Mais les piliers sont seuls, les stalles sont désertes,
Le marbre bleu des morts est humide, et chez nous
Personne ne sait plus l'essuyer des genoux[61]).

Vigny stellt das mit Wehmut fest, wie man etwa an Unwiederbringliches aus der Vergangenheit denkt. So also

---

[60]) Die Begründung dafür liegt in der in dieser Arbeit ausgeführten Unkenntnis des wahren Christentums.

[61]) Das Gedicht heißt l'Orgue und ist im Journal unter den Poèmes à faire angeführt (aus dem Jahre 1847).

war die Einstellung seiner Zeit dem Christentum gegenüber.

Wie man nun aus dem Vorangehenden wohl annehmen darf, konnte Alfred de V i g n y (1797—1863) kaum auf ein anderes Erbe an religiöser Tradition gestoßen sein als das, das den einzelnen Romantikern Anlaß zu so mißverständlicher Auffassung des Christentums gab, die die Grundlage für ihre Religion bildete. Es bleibt nun zu untersuchen, wie die überlieferten religiösen und philosophischen Anschauungen in Verbindung mit seinen Erbanlagen und seinem Lebensschicksal Vignys Religion geformt haben. Citoleux, der wohl am tiefsten in Vignys Denken eingedrungen ist, hat eine Menge Einflüsse darin festgestellt: Anklänge an den Platonismus, die Stoa[62]), den Buddhismus, Einflüsse des Jansenismus (besonders Nicoles[63]), Voltaires, Gibbons, Rousseaus und schließlich auch

[62]) Eine gute deutsche Arbeit über Vigny, die Dissertation von Huber, beweist in besonders eingehender Weise Vignys innere Verwandtschaft mit dem Stoizismus, vor allem auf ethischem Gebiet.

[63]) Zur Beurteilung des Jansenismus von unserem Gesichtspunkt aus sei hier auf die Darstellung von L. Ahrens in Herrigs Archiv 166, S. 216 ff. (1935) hingewiesen, in der sie Bremond und sein Lebenswerk würdigt. Einige Stellen aus ihrem Artikel seien hier angeführt: „Unser bisheriges Bild von den religiösen Kräften im katholischen Frankreich des 17. Jahrhunderts war im wesentlichen bestimmt gewesen durch die alte Fehde zwischen Port-Royal und seinen Feinden (vornehmlich der Gesellschaft Jesu), die in der Unterscheidung einer strengen port-royalistischen Frömmigkeit (Typus: Arnold) von einer sanfteren, wenn nicht lässigeren (Typus: Franz von Sales), fortlebte und sich mit Sainte-Beuves klassischer Darstellung (Port-Royal 1840 ff.) zu verewigen schien. Bremond hat diese Kampfebene verlassen und damit erstmals die Freiheit gewonnen, aus der unvereinfachten geschichtlichen Wirklichkeit die letzten bewegenden Kräfte und Gegenkräfte herauszufinden, die sich von den oberflächlichen Parteiungen aus nicht erfassen ließen. Eine versunkene Welt ist dabei wieder zutagegetreten, die Welt der großen Mystiker der ersten Jahrhunderthälfte... In dieser Welt ist Port-Royal nicht führend, aber es hat teil an ihr... Die Eingliederung dieses frühen Port-Royal in die von den Mystikern getragene religiöse Renaissance des 17. Jahrhunderts ist eins der Hauptergebnisse von Bremonds Untersuchung. Von d e m f r ü h e n a b e r s c h e i d e t s i c h e i n z w e i t e s Port-Royal, das der ‚lauteren Gottesliebe' eines Franz von Sales und Bérulle entfremdet in Nicole den Hauptsekundanten stellt gegen Fénelons ‚pur amour'. Die Eigenart dieses zweiten Port-Royal sieht Bremond in der Betonung der moralischen unter Hintansetzung der eigentlich religiösen Werte. An die Stelle von Traktaten über die Gottesliebe treten moralische Essais. Die Verfasser tragen berühmte Namen der französischen Geistesgeschichte: Tillemond, Antoine Arnauld, Nicole; doch darf ihre wissenschaftliche Leistung über ihre schwächeren religiösen Kräfte nicht hinwegtäuschen.... Die Wendung entspricht einer allgemeinen Veränderung der Frömmigkeitshaltung, in der diesmal Port-Royal führend ist, die aber über seine Grenzen hinausgeht (Bossuet, Bourdaloue!). Darum findet Mitte des Jahrhunderts eine religiös so banale Schrift wie Arnaulds ‚Fréquente Communion' (1643) einen so

seiner Zeitgenossen Chateaubriand, Tocqueville, Ballanche und Strauß. All das mag für Vigny und für die Bildung seiner Religion in irgendeiner Form von großer Wichtigkeit gewesen sein. Jedoch soll im folgenden seine religiöse Weltanschauung nur an seiner Stellungnahme zum „objektiven" Christentum[64]) gewertet werden. In Bezug darauf haben all die genannten Einflüsse ihn nicht im positiven Sinne bereichern können. Die vorliegende Untersuchung braucht deshalb den Ursprüngen dieser Einflüsse nicht im einzelnen nachzugehen. Das Hauptgewicht soll in dieser Arbeit auf die Frage gelegt werden: warum konnten diese Einflüsse trotz seines Verwurzeltseins in katholischer Tradition so eindringlich wirken und so weitgehend zur Bildung seiner religiösen Weltanschauung beitragen? In den folgenden Ausführungen soll also gezeigt werden, wie seine Religion geworden ist und warum sie so geworden ist.

---

ungeheuren Nachhall. Die Lehre von Arnaulds großem Freunde Jansenius steht mehr oder weniger deutlich im Rückhalt, die Unmöglichkeit der uninteressierten Gottesliebe betonend." (Ahrens, S. 218 ff.). Bremond nennt Bossuet in Bezug auf diese Frage der Gottesliebe, die ja verbunden ist mit der dargestellten theozentrischen Geisteshaltung, in einem Atemzug mit Arnauld und Nicole: „Dans ce long duel entre l'amour de concupiscence et l'amour de bienveillance, où se résume toute l'histoire des philosophies de la prière, si d'une part, Pascal, Nicole et Bossuet rejoignent et réjouissent les libertins, de l'autre, ils tendent la main aux nombreux spirituels de la Compagnie de Jésus qui défendent le primat de l'ascèse. De l'extrême gauche mondaine et sceptique à l'extrême droite, croyante et fervente, ennemis sur tout le reste, ils font bloc contre les mystiques, entendez contre le dogme essentiel la prétendue chimère du Pur Amour. Etrange coalition, mais logique. Pris en soi, et préféré à tout, même à la prière, le culte ascétique du moi est-il autre chose qu'une sorte de panhédonisme héroïque? ... Ni de Pascal, certes, ni de Bossuet, ni de Rodriguet, nous ne faisons des épicuriens, bien qu'ils tendent tous logiquement et chacun à sa manière, vers une philosophie épicurienne, ou utilitaire, de nos rapports avec Dieu ... leur mysticisme vécu proteste invinciblement contre leur antimysticisme doctrinal. Bossuet est encore plus injuste envers lui-même qu'envers Fénelon; quand il déclare que le pur amour est une chimère, il se calomnie." (Bd. VII, S. 25 f.) „Tous les déplaisants sarcasmes de Bossuet sur ‚l'amour pur' sur ‚l'amour sans amour', parce qu'amour sans concupiscence ne sont que des sarcasmes jansénistes. Hélas! ce sont tout autant des sarcasmes libertins! En cette affaire, le jansénisme ne paya que trop abondamment au libertinisme la rente des services qu'il en avait reçus dans l'affaire des Provinciales. Tout à la joie de déconsidérer la mystique, à l'occasion de quelques déviations, il ne s'aperçut point qu'il préparait la déconsidération du christianisme lui-même. Car, en déterminant, comme il le fit, ‚le recul des mystiques', il ne préluda que trop efficacement au recul du christianisme qui allait être l'oeuvre essentielle des libertins du VIIIe siècle." (Bd. VII, S. 23).

[64]) Vergl. die Ausführungen im ersten Teil dieser Arbeit.

Zunächst war sein Elternhaus von grundlegender Bedeutung für ihn. Er selbst sagt kaum etwas von der Religion seiner Eltern, wenn er im Tagebuch und in Briefen über sein Leben spricht[65]). Seine Eltern waren katholisch aus Tradition, Menschen der alten Aristokratie mit ganz starkem Treue- und Ehrbewußtsein, in das die Religion mit einbegriffen war. Hauptsächlich nur diesseitig eingestellt, ohne jedoch das Jenseits zu leugnen oder religiöse Betätigung auszuschließen; also Anthropozentrik im weitesten Sinne des Wortes. Gauthier-Ferrières spricht sogar von dem père voltairien und der mère janséniste[66]). Die starke Beeinflussung der Mutter durch den Jansenismus zeigt sich auch in den Worten, die sie dem Sohne bei seinem Scheiden aus dem Elternhaus sagte, indem sie ihm die Nachfolge Christi mitgab: „Te voilà armé pour ton roi et ta patrie: reste chrétien, catholique même, mais tolérant et moral avant tout, bien convaincu que les deux meilleures sauvegardes de la vertu sont la croyance en Dieu et en l'âme immortelle ... Prie Dieu qu'il te donne la foi, mais conforme-toi et pense souvent à la morale sublime que notre religion enseigne"[67]). Wie daraus hervorgeht, hat seine Mutter, die eine feine edle Frau war, das wahre Wesen des Christentums nicht gesehen; sie hält dieses, wie es scheint, auch nur für eine Weltanschauung. Die Moral ist ihr das höchste. In der Schule, die Vigny nach seinen eigenen Aussagen[68]) sehr wenig gegeben hat, wird ihm auch nichts von der Objektivität der Kirche gelehrt worden sein. Abgesehen davon, daß ja Kinder die Bedeutung und Reichweite solcher Dinge noch nicht erfassen können, glaubten wir mit Casel und Bremond behaupten zu dürfen, daß sicher eine nicht geringe Anzahl von Geistlichen[69]) selbst nicht die richtige Einstellung hatte und ihre religiöse Auffassung zu stark individualisiert und rationalisiert war. Vigny war nun im Militärdienst auf die Lektüre der Nachfolge Christi[70]) und der Bibel, die er nach seinen Briefen[71]) immer bei sich hatte und seine eigene Interpretation derselben, die unter jansenistischem und sogar schon aufklärerischem Einfluß stand[72]), angewiesen. Von seiner schon frühen und dauern-

---

[65]) Journal, S. 136 ff. u. a. Brief aus dem Jahre 1831 an Brizeux.
[66]) Vorwort Gauthier-Ferrières zum Journal d'un poète, S. 6.
[67]) Vorwort Gauthier-Ferrières zum Journal d'un poète, S. 6.
[68]) Journal, S. 143 ff. Brief an Brizeux aus dem Jahre 1831.
[69]) Vergl. S. 9 f. dieser Arbeit.
[70]) s. S. 6 f. dieser Arbeit.
[71]) Brief aus dem Jahre 1824 an Soulié.
[72]) Sein Vater hat ihm schon als Jungen aus Voltaires Werken vorgelesen.

den Beeinflussung durch den Jansenismus spricht besonders Séché eingehend: „... il nous sera facile de prouver que ses premières lectures lui laissèrent un souvenir ineffaçable. Je serais même tenté de dire que toute sa vie il a tourné dans le cercle étroit, fatidique de ses premiers livres. Et quels furent ses premiers livres? — Les Mémoires du Cardinal de Retz qui lui suggérèrent l'idée d'écrire une histoire de la Fronde, et la Bible. Or, l'histoire de la Fronde et les Mémoires du Cardinal de Retz, c'est un peu l'histoire de Port-Royal, puisque l'Abbaye supporta les contre-coups de la Fronde et que le cardinal était du parti, s'il n'était pas de la doctrine. Quant à la Bible, c'est le livre par excellence du jansénisme. ... car la Bible n'est pas seulement le livre des mystiques, elle fut de tout temps le livre des novateurs et des hérésiarques" (S. 416). In einem Brief an Brizeux sagt Vigny selbst folgendes: „Sainte-Beuve m'a envoyé son livre. C'est un des plus beaux sujets d'histoire que je connaisse, ou plutôt c'est toute l'histoire de l'âme humaine. J'ai commencé par le lire à ma mère; elle y goûta autant de charme que moi, quoique le sujet n'eût point pour moi l'attrait de la nouveauté. Il faut que je vous dise, en effet, que la question du Jansénisme est de celles que j'ai été amené à étudier à ma sortie du collège; Nicole m'est aussi familier que Pascal, dont les petites Lettres m'avaient introduit dans le coeur de la place du Jansénisme bien avant que Sainte-Beuve ait songé à s'en faire l'historien"[73]). Diese einseitig subjektive religiöse Bildung war also die Grundlage für Vignys Religion.

Die Frage „warum ist seine Religion unter allen vorhandenen Einflüssen so geworden, wie wir sie feststellen können", kann jedoch — wie schon angedeutet — nicht allein von der geistes- und religionsgeschichtlichen Entwicklung her beantwortet werden. Die Kenntnis des Lebens selbst, d. h. hier der rassischen Gegebenheiten, aller äußeren und inneren Schicksalsbedingtheiten ist die unerläßliche Voraussetzung für eine fruchtbringende geistesgeschichtliche Betrachtungsweise. Deshalb muß jetzt zunächst über Vignys Herkunft etwas gesagt werden:

Alfred de Vigny ist das vierte und doch einzige Kind alter Eltern. Sein Vater war 60 Jahre alt, krank und gelähmt, als er im Jahre 1797 geboren wurde; seine Mutter war 20 Jahre jünger als ihr Gemahl. Seine Mutter war von Natur aus äußerst sensibel. Durch die schweren Jahre der Verfolgung (Beginn 1793) in der Revolutionszeit (ihr

---

[73]) Zitiert von Séché, S. 424 f.

3. Sohn wurde inmitten der Verfolgungen geboren; einige ihrer nächsten Angehörigen waren durch die Guillotine ums Leben gekommen; sie selbst hatte mit ihrem Vater im Gefängnis gesessen; später war auch ihr Gemahl der Freiheit beraubt worden: die Befreiung erfolgte immer nur durch Vermittlung eines Bekannten; ihr einziger Bruder war erschossen worden[74])), war ihre nervliche Zartheit noch erheblich gesteigert worden. (Sie litt häufig an heftigen Kopfschmerzen). Vigny hat diese Sensibilität mit all dem Schönen aber auch mit all dem Gefährlichen, das sie für einen Menschen bedeuten kann, von seiner Mutter geerbt. Das körperliche Erbe, das ihm vom Vater überkommen war, war nicht stark genug, um ein Gegengewicht dazu zu bilden. Diese körperliche Verfassung seiner Eltern bedingte eine gewisse Schwäche der körperlichen Konstitution Vignys. Es soll später auch gezeigt werden, wie sich diese übergroße Zartheit Vignys in seinem Leben verhängnisvoll ausgewirkt hat. Um jedoch an dieser Stelle irrtümliche Vermutungen nicht aufkommen zu lassen, sei betont, daß es sich bei dieser Schwäche Vignys hauptsächlich um schicksalsbedingte nicht aber um erbbedingte Schwäche gehandelt hat. Ein Rückblick auf seine mütterliche und väterliche Ahnenreihe scheint das zu bestätigen.

Seine Mutter Marie-Jeanne-Amélie de Baraudin était issue d'une famille qui depuis le 16e siècle occupait à Loches (en Touraine) les premières Places, et comptait parmi ses membres des administrateurs, des guerriers, des marins et des prélats distingués ... Ihr Vater Didier de Baraudin war zuletzt bis 1791 chef d'escadre des armées navales du Roi[75]). Der Ahnherr[76]) der Familie Emmanuel Baraudiny stammte aus Piemont und war von Franz I. 1512 geadelt worden unter dem Namen de Baraudin. Die rassische Zugehörigkeit der Geschlechterreihe ist heute im einzelnen schwer festzustellen. Mir stand auch kein Material zu dieser Untersuchung zur Verfügung. Jedoch ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß mindestens ein ganz starker n o r d i s c h e r Einschlag in der Familie de Baraudin vorhanden war (man vergleiche dazu die Rassenkunden von Gobineau, Vacher-Lapouge und Günther, die mit Gewißheit annehmen, daß der Adel Frankreichs bis

---

[74]) Vergl. dazu L. Archambault: Note sur la naissance d'Alfred de Vigny à Loches, S. 307 ff. Die biographischen Angaben dieser Arbeit entstammen in der Hauptsache Séchés großem Werk über Vigny und der letzten Biographie (1929) von Baldensperger.

[75]) Diese Angaben aus Archambault, S. 300 ff.

[76]) Der mütterliche Stammbaum ist in Séchés Werk abgedruckt.

zur Revolution von 1789 durchweg nordischen Blutes war). Baldensperger sagt von Vignys Mutter: „Avec son grand profil si noble, ses beaux yeux gris bleu sous un front encadré de cheveux blonds, elle était pour l'enfant le symbole de toute fermeté en même temps que de toute grâce"[77]). Und Séché von Vigny selbst: „... cet enfant de la Touraine fut avant tout le fils de sa mère. Il avait non seulement son beau visage, ses grands yeux d'un bleu tendre, sa chevelure ondoyante et soyeuse, son teint pâle, sa physionomie pensive. Il avait encore sa tournure d'esprit, ses manières distinguées, son âme compatissante et jusqu'à sa tristesse mortelle ..."[78]). Diese Stelle bei Séché zeigt sowohl Vignys nordisches Aussehen, als auch seine große Ähnlichkeit mit seiner Mutter in körperlicher und seelischer Hinsicht. Die Photographien von Vigny, die in Séchés Werk wiedergegeben sind, beweisen das auch eindeutig für seine körperliche Erscheinung. Auf geistig-seelischem Gebiete liegen noch mehr Beweise für seine Zugehörigkeit zur nordischen Rasse vor. Ja man kann sagen, daß sein ganzes Wesen und Werk nicht charakteristischer nordisch hätten sein können. Es ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit, das im Einzelnen aufzuzeigen. Wo sich aber eine Gelegenheit dazu bietet, soll darauf hingewiesen werden[79]).

Was die väterliche Linie betrifft, kann in Bezug auf Zugehörigkeit zur nordischen Rasse etwa das Gleiche gesagt werden. Man kann bei diesem Stammbaum, der in Devauxs Schrift ausführlicher vorliegt, außerdem noch hinzufügen, daß es sich bis zu Alfred de Vigny selbst um eine durchaus gesunde, leistungsfähige, lebenstüchtige Familie handelte, bei der man Degenerierung wohl noch nicht anehmen darf. Vignys Vater stammte noch aus einer Familie mit 12 Kindern (9 Jungen und 3 Mädchen). Und das Aussterben auch dieser Familie ist, wie das vieler anderen, der Revolution zuzuschreiben. Der Ahnherr der Familie de Vigny ist François de Vigny[80]). Roturier de naissance, il obtint de Charles IX, en 1570, des lettres de noblesse „pour les louables et recommandables services qu'il avait rendus au roi et à ses prédécesseurs, même

---

[77]) S. 11.
[78]) S. 57.
[79]) In einem Artikel in der Neuphil. Monatsschrift Dezember 1938 gibt Glässer nähere Ausführungen darüber. Allerdings sind manche seiner Behauptungen nicht im richtigen Zusammenhang von Vignys Leben und Werk gesehen und sind deshalb unzutreffend.
[80]) Die Angaben über die Familie de Vigny stammen aus dem Werk von Devaux.

durant les troubles en plusieurs charges importantes"[81]), dont la dernière fut celle de receveur général de la ville de Paris. Sein ältester Sohn François verheiratete sich sehr gut (mit Liée Lallemant: m. E. deutlicher Hinweis auf germanische Herkunft) und bekam durch diese Heirat große Güter. Im Laufe seines Lebens hat er noch andere Besitzungen dazu erworben, z. B. auch la terre du Grand-Hôtel d'Emerville. Auch in den folgenden Generationen ist das Besitztum vergrößert worden. Der Sitz der Familie, l'Ardoise (das Schloß in Pithiviers, Beauce, südlich von Paris), hatte schließlich auch eine gewisse Bedeutung für den französischen Hof erlangt. Von der vierten Generation ab war die Familie de Vigny an Adel dem alten Landadel gleichgesetzt und nahm also auch denselben Lebensstil an: Pendant la durée de l'ancien régime, la noblesse de province trop pauvre pour faire figure à la cour, passait ses jeunes années à l'armée, puis se retirait sur ses terres, s'y mariait dans le pays et y vivait de ses propres revenus, sans y joindre aucun état, aucune fonction, se contentant de faire société avec ses pareils. Der Großvater Vignys, Claude Henri de Vigny, war als Page erzogen worden und hat später, wie seine Vorfahren, als Landedelmann gelebt. Er hatte 12 Kinder, von denen das 7. Vignys Vater war. Alfred de Vignys Vater, Léon-Pierre de Vigny, hatte 24 Jahre im Heer gedient und sich dabei La Croix de Saint-Louis erworben. Nach dieser Zeit hatte er sich als simple capitaine d'infanterie zurückgezogen. Die Güter waren nach dem Tode seines Vaters im Jahre 1781 ungeteilt allen Kindern übertragen worden (mit Ausnahme des ältesten, der La Terre du Tronchet für sich bekam). Im Jahre 1790 heiratete Léon-Pirre bien qu'âgé de 53 ans et affligé d'une sciatique opiniâtre rapportée des guerres d'Allemagne. Schon 18 Monate nach seiner Heirat wurde er infolge seiner Kriegsverwundung auf beide Beine und einen Arm gelähmt (Séché S. 38). In der Revolution verlor er einige seiner Brüder und Neffen. Mehrere seiner Brüder sind unverheiratet gestorben. Nach dem Tode seiner drei ersten Knaben war schließlich Alfred der einzige männliche Erbe dieser noch in der letzten Generation so großen Familie. Um dieses Kind so gut wie möglich erziehen zu können, zog er 2 Jahre nach Alfreds Geburt nach Paris. Was ihm vom Familienerbteil nach der Revolution noch zustand, übertrug er auf einen seiner noch lebenden Brüder.

---

[81]) Devaux zitiert hierbei aus dem Dictionnaire des ennoblissements, Paris 1788.

Wie aus dem kurzen Überblick über die beiderseitigen Ahnenreihen zu ersehen ist, darf man wohl bis zu Vignys Eltern nicht von Degenerierung sprechen. Und auch für seine Eltern ist dieser Begriff nicht anwendbar. Sie sind in ihrem Leben von außergewöhnlich schweren Schicksalsschlägen heimgesucht worden. Es gehörte sicher viel Kraft dazu, all dem Schweren so standzuhalten, wie sie es getan haben. Jedoch ist wohl anzunehmen, daß all das Leid sie körperlich und seelisch so beeindruckt hat, daß sie ihrem Sohne nur ein in mancher Hinsicht geschwächtes Erbgut weitergeben konnten.

Alfred verbrachte also seine Kindheit bei diesen leidgeprüften Eltern. „Il ne connut son père que plié en deux, cheminant entre deux cannes dans l'appartement exigu, de son lit au coin de la cheminée, ou tassé dans un grand fauteuil." (Baldensperger S. 11). Da die Einkünfte der Familie durch die Revolution beträchtlich geschmälert worden waren, war ihr Lebensstil ganz anders, als sie es gewohnt waren (sie hatten nur eine kleine Wohnung mitten in der Großstadt Paris usw.). Ja Alfreds Mutter mußte sogar zeitweise zur Bestreitung des Lebensunterhalts beitragen en peignant des miniatures (Souriau S. 139). Als Kind lernte Alfred also schon die Härten des Lebens in außergewöhnlich großem Maße kennen.

In der Schule verachteten und verhöhnten die Kinder den Kleinen wegen seiner adligen Abstammung. Durch seine hervorragenden Fähigkeiten erweckte er den Neid seiner Mitschüler, und diese mißhandelten oft den petit garçon dont le corps ressemblait par sa délicatesse à celui d'une petite fille[82]). Er empfand in der Schule nur mille douleurs et mille afflictions[83]). Trost suchte er bei den Menschen, bei denen allein er sich wohlfühlte, seinen Eltern und deren Freundeskreis, die teils mit stolzer Freude, aber mehr mit ernster Melancholie innerlich noch immer in der alten Zeit lebten. Baldensperger gibt ein schönes Stimmungsbild dieses Freundkreises im Hause Vigny. Da diese Zeit seines Lebens Alfred etwa in dieser Weise beeindruckt haben mag, seien diese Zeilen hier angeführt: „Le soir, quand on était sûr que les agents de Fouché ne rôdaient pas aux alentours, ils venaient, ceux-ci, ressusciter les joies délicates de la conversation: le capitaine, charmant causeur, souliers à boucles et bas de soie, jabot de dentelles sur l'habit Louis XVI, avait d'abondants souvenirs à conter; M^me^ de Vigny, artiste, réfléchie, un

---

[82]) Journal, S. 143.
[83]) Brief an Brizeux, 1831.

peu janséniste, jugeait avec droiture les choses et les gens. On captait à plaisir les plaisants reflets du passé, et la douceur de vivre ressuscitait, avec une nuance de charme nostalgique. Un halo d'intelligence, de subtile galanterie, d'honneur étincelant et de joyeuse aventure illuminait, pour l'auditeur émerveillé, ce couchant de la monarchie"[84]). Vigny selbst sagt im Journal folgendes über diese Zusammenkünfte: „Les conversations du temps passé et des hommes du monde qui avaient beaucoup vu et beaucoup lu m'étendaient les idées, mais leurs chagrins me serraient le coeur. Je suis né avec une mémoire telle que je n'ai rien oublié de ce que j'ai vu et de ce qui m'a été dit depuis que je suis au monde. J'emportais donc pour toujours le souvenir des temps que je n'avais pas vus, et l'expérience chagrine de la vieillesse entrait dans mon esprit d'enfant et le remplissait de défiance et d'une misanthrophie précoce"[85]).

Wenn auch Vigny dieses Bekenntnis erst im Jahre 1847 niedergeschrieben hat, so liegt doch kein Grund vor, es als bloße Konstruktion zu werten, wie Kuskop (S. 23) und Harlander (S. 15) es tun in Bezug auf diesen ganzen Bericht über seine Kindheit. Sie stützen ihre Behauptung auf Erfahrungen aus der Kindespsychologie, wonach Kinder über Schweres in der ersten Zeit ihres Lebens leicht hinwegkommen. Sie wollen damit sagen, daß die traurigen Lebensumstände so gut wie gar nicht zu Vignys Pessimismus beigetragen haben, sondern allein seine Veranlagung, die sie als krankhaft zu beweisen suchen. Sie haben mit der Annahme einer gewissen nervlichen Schwäche und Überempfindlichkeit (Kuskop) und einer angeborenen Neigung zur Melancholie (Harlander) sicher nicht unrecht. Die von ihnen angeführten Beweise dafür sind zumeist stichhaltig. Jedoch gehen sie in ihren Schlüssen teilweise viel zu weit. Von einer regelrechten geistigen Krankheit zu sprechen, ist nicht richtig. Sie urteilen öfter zu einseitig vom medizinischen Standpunkt aus[86]), ohne psychologisch in die Tiefe zu gehen. Sie vergrößern auch die Einflußsphäre dieser angenommenen krankhaften Veranlagung, indem sie ihr die ganze Schuld an Vignys Pessimismus zuschreiben. Harlander ist es zwar aufgefallen, daß der sogenannte philosophische Pessimismus bei Vigny eine sehr große Rolle spielt. Und er sieht ihn — wie es auch wirklich der Fall ist — mit dem psychischen Pessimismus in Vigny verbunden: „Sein Pessi-

[84]) Baldensperger, S. 15.
[85]) Journal, S. 143; vergl. auch Schnack, S. 29 ff.
[86]) Dieser Ansicht ist auch Schlunke, S. 71.

mismus ist nicht nur das Ergebnis individueller Ursachen, er ist auch der logisch begründete Ausdruck einer philosophischen Betrachtung des Lebens. Freilich ist diese nicht stets von allem Persönlichen losgelöst. Vigny war Melancholiker. Seine Melancholie färbte die Erzeugnisse seines Geistes dunkel. Diese trüben Produkte des Geistes verstärkten wiederum seine Schwermut. Es fand also bei ihm eine Wechselbeziehung, eine gegenseitige Beeinflußung des Fühlens und Denkens statt. Vigny unterstützte die aus seinem Gefühlsleben kommenden Eindrücke, Gedanken und Erfahrungen mit philosophischen Argumenten, anstatt sich ihnen gegenüber mißtrauisch zu verhalten, ihre Subjektivität zu erkennen und ihre wenigstens teilweise Unrichtigkeit in der objektiven Welt zu beweisen." (Harlander S. 47). Jedoch führt er — wie schon aus diesem Zitat zu erkennen ist — auch diesen philosophischen Pessimismus und damit überhaupt Vignys Religion in zu starkem Maße auf seine körperlich-seelische Veranlagung zurück. Auch das scheint mir nicht richtig zu sein. Denn seine Veranlagung und sein Lebensschicksal waren — wie in dieser Arbeit gezeigt werden soll — nur der Anlaß zur Bildung seiner Religion. Die eigentlichen Gründe dafür liegen auf geistesgeschichtlichem Gebiet.

Nach dieser notwendigen Stellungnahme Kuskop und Harlander gegenüber soll noch einmal auf den Ursprung von Vignys Veranlagung zurückgegangen werden. Wie schon an anderer Stelle gesagt, besaß Vigyns Mutter von Natur aus eine besondere nervliche Zartheit, die durch all das Schwere in ihrem Leben noch bedeutend gesteigert worden war. Zu diesem mütterlichen Erbe kam dasjenige eines alten, kranken, auch vom Schicksal tiefgebeugten Vaters. Die Schicksalsgegebenheiten seiner Eltern verbunden mit der Naturanlage seiner Mutter hatten also in Vigny außer der nervlichen Schwäche diese äußerste Sensibilität und Neigung zur Schwermut gebildet. Vigny sagt von sich selbst, daß die Traurigkeit mit ihm geboren worden war (Brief an Brizeux 1831 u. a.).

In einem Brief an Vigny sagt ihm der Oratorianerpater Gratry, daß seine Schrift ähnlich der von Cinq Mars sei[87]). Durch diesen Hinweis verleitet, ließ ich Vignys Schrift (eine Probe der Schrift des 66 jährigen ist in Séchés Werk abgedruckt) von dem charakterologisch-psychologisch geschulten Professor Verweyen (früher Universitätsprofessor in Bonn) deuten. Das Ergebnis: Starke Stimmungsschwan-

---

[87]) Cabanès: Une Tentative de conversion d'Alfred de Vigny, S. 173.

kungen, äußerst feines Fingerspitzengefühl, hohe Geistigkeit. Auch danach wäre es nicht richtig, von einer regelrechten Krankheit zu sprechen.

Die nun einmal angeborene nervliche Schwäche und übergroße Sensibilität Vignys hätte bei günstigeren eigenen Lebensumständen sicher nicht zu seinem so trostlosen Pessimismus führen müssen. Vignys eigenes Leben ist in Wahrheit eine ununterbrochene Kette von schweren Enttäuschungen und Schicksalsschlägen. An dieser Stelle begehen Kuskop (S. 18 u. a.) und Harlander (S. 30) nach meinem Erachten wieder einen psychologischen Irrtum. Sicher wäre Vignys Leben für einen kraftvollen, robusten Menschen nicht fast unerträglich gewesen. Aber wenn man Vignys Zartheit nun einmal als angeboren annimmt, dann sollte man seine Lebensverhältnisse daran messen und nicht an der gewissen Gefühlsstumpfheit eines durchschnittlichen oder gar robusten Menschen, wie Kuskop und Harlander es tun. Da sie also seine traurigen Lebensumstände kaum als solche werten, ist seine Veranlagung nach ihrer Meinung der einzige Grund für seinen Pessimismus. Abgesehen davon, daß sie die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge außer acht lassen, wird also auch hier ihr Urteil unzureichend. Mißt man mit dem Maßstab von Vignys überfeinertem Gefühl, so schaut man in sein Leben als in eins, das nur von der Religion her in nicht pessimistischer Weise ertragbar gewesen wäre.

Von dieser Sicht aus sollen einige Schicksalsschläge seines Lebens gewertet werden. Ich muß dazu noch einmal auf seine Eindrücke aus der Kinderzeit zurückkommen. Da er eben kein durchschnittliches Kind war, halte ich es — im Gegensatz zu Kuskop und Harlander — für durchaus möglich, daß schwermutsvolle Erinnerungen aus seiner sonst glücklichen (er wurde von seinen Eltern sehr geliebt und umhegt) Kindheit in seinem Gemüt haften geblieben sind, wie er selbst behauptet.

Seiner lodernden Begeisterung für das Soldatenleben in der Zeit Napoleons folgte die schmerzliche Ernüchterung in den 14 Jahren seiner eigenen tatenlosen Garnisonzeit. Wie er selbst sagt, hat er sich in dem heißen Wunsch, Soldat zu werden — wie seine Ahnen — maßlos über seine eigene Natur getäuscht. „Ce ne fut que tard que je m'apperçus que mes services n'étaient qu'une longue méprise et que j'avais porté dans une vie toute active une nature toute contemplative"[88]). Vielleicht hat gerade der starke Gegensatz zwischen seiner Natur und dem

[88]) Zitiert bei Kuskop, S. 45 aus Servitude et grandeur milit. S. 18.

aktiven Leben noch dazu beigetragen, seine sensible Besonderheit zu erhöhen[89]). Er fühlte sich als Offizier nur zu den Älteren hingezogen, die aus früheren Feldzügen, einem ruhmreicheren Leben, zu berichten wußten. Von den jüngeren Offizieren, seinen Altersgenossen, sonderte er sich ab[90]), da er ihre geistig-seelische Flachheit schmerzlich empfand und dadurch umsomehr erkannte, daß er mit seiner vie contemplative auf dem richtigen Wege war. Es war ihm innerlich zuwider, an ihrem oberflächlichen Genußleben teilzunehmen. Nicht als ob immer nur seine Seele für ihn wichtig gewesen wäre. Im Gegenteil: er fühlte die Macht des Körperlichen stark, und wie besonders aus seinen frühesten Gedichten[91]) hervorgeht, verband er mit der Liebe Leidenschaft. 1833 schreibt er in sein Tagebuch: „Je n'ai compris ce mot s'amuser que comme exprimant le jeu des enfants et des êtres sans pensées. Du moment où l'on pense, qu'est-ce que cela? Aimer, oui, car l'amour est une inépuisable source de réflexions, profondes comme l'éternité, hautes comme le ciel, vastes comme l'univers"[92]). Oder „L'amour est une bonté sublime"[93]). Das sagte er zwar erst 1836, aber diese Worte sind nichts weiter als eine reifere Form seiner schon immer vorhandenen Grundhaltung. 1832 hatte er in Kitty Bell, jener zarten, innerlichen Frau, das Idealbild seiner Liebe geschaffen; und Eloas (1823) Liebe war aus Mitleid erwachsen. Ein anderer Beweis für seine Zartheit und Feinheit und gleichzeitig auch für seine Stellung der Frau gegenüber[94]) sind folgende Worte: „J'ai fini par penser que tout homme devrait dire à chaque femme au lieu de Bonjour: Pardon!" (Journal S. 177; im Jahre 1844). Bei der Entwicklung seiner seelischen Fähigkeiten waren des femmes toutes maternelles, von denen er 1831 mit besonderer Dankbarkeit in einem Brief (an Brizeux) spricht, von ausschlaggebendem Einfluß gewesen. Alph. Séché (in La passion romantique S. 208 ff.) charakterisiert sein Wesen

---

[89]) Kuskop (S. 52) zieht auch hier einen psychologisch falschen Schluß: „Kann man nicht fast behaupten, daß die Tätigkeit des Offiziers das gesündeste Gegengewicht der verderblichen Seiten in Vigny war?" — Auch Glässers Meinung über Vignys Stellung zum Soldatenleben entspricht durchaus nicht in allen Punkten der Wirklichkeit.

[90]) Vergl. Brief an Brizeux, 1831.

[91]) La Femme Adultère. Dolorida. Le Bal. Les Amants de Montm.

[92]) Journal, S. 53.

[93]) Journal, S. 72; außerdem u. a. Journal, S. 34, 49, 51.

[94]) Im Rahmen des Themas der vorliegenden Arbeit kann diese Frage hier nicht weiter behandelt werden. Es soll nur kurz die vollkommen falsche Auffassung Herlanders (S. 56 f.) zurückgewiesen werden. Zwar hat Vigny La colère de Samson geschrieben. Aber es ist

folgendermaßen: „. . . la matière n'a rien à faire avec cette nature éthérée; certains vont même jusqu'à prétendre qu'il y a en lui de l'immatérialité." (Vergl. dazu auch Souriau S. 139 ff.). Mit seiner Einstellung paßte er nicht zu seinen Kameraden. Deshalb war er schon als junger Mann einsam, so bitter einsam, daß er in erschütternder Weise in Moses (1822) das Verlangen nach Befreiung vom irdischen Dasein hineininterpretieren konnte. Es handelt sich in diesem Gedicht nicht um Moses, sondern um sein eigenes Schicksal und um das Schicksal des homme de génie aller Zeiten, wie auch Souriau[95]) sagt. Zeitlebens litt er darunter, nicht genügend Seelengemeinschaft zu haben. Aus vielen seiner Briefe spricht ein derartiger Hunger nach einem inneren Verstehen und Verstandenwerden, daß er um Nachrichten, um Mitteilung seelischer Erfahrungen[96]) buchstäblich bettelt. Seine Ehe hatte ihm nicht die ersehnte seelische Ergänzungs- und Austauschmöglichkeit gebracht. Vigny hatte wohl seine Frau, eine blonde große Engländerin, aus Liebe geheiratet. Wahrscheinlich hat diesen nordischen Menschen und Ästheten ihr Äußeres stark angezogen. Eine gewisse Rolle hat auch ihr angeblich vieles Geld gespielt, durch das Vigny seiner Familie wieder das alte Ansehen zu verschaffen hoffte. Wie bitter wurde er dabei in jeder Hinsicht enttäuscht! Jahrelang mußte er mit dem Schwiegervater und später

---

das einzige Gedicht (überhaupt das einzige Werk), in dem er die Frau verurteilt. Es ist unter dem unmittelbaren Eindruck des Bruches mit Marie Dorval geschrieben. Niemals vorher und niemals nachher hat er wieder solche Ansichten vertreten, wie sie Harlander aus La colère de Samson zitiert. Es ist geradezu ein Hohn auf Vignys ganze Gesinnung, wenn Harlander in Vignys Einstellung seine eigene klägliche hineininterpretiert und folgendes sagt: „Daß Vigny den Stab über die Frau bricht, ist nicht . . . die Folge einer Untersuchung ihrer moralischen und intellektuellen Qualitäten, sondern hat seine Ursache einmal in dem oben erwähnten, bitteren Lebensereignisse, sodann in dem Gegensatze, den die Erfahrung der wirklichen Frau zu Vignys Vorstellung einer idealen Frau bildet. Frau Dorval betrügt Vigny nicht in ihrer Eigenschaft als Frau Dorval, sondern als Trägerin der Vignyschen Idee, wonach die Frau das Abbild der ewigen Schönheit und der göttlichen Liebe ist. Diesem Trugbild, wie er es sich ferner in La fille de Jephté, in Madame de Soubise, in Eloa, in Chatterton und in Wanda ausmalt und dem er in La Maison du Berger den Namen „Eva" gibt, jagt Vigny in der Wirklichkeit nach, natürlich vergeblich und unter den schmerzlichsten Enttäuschungen." (S. 57.) — Auch Schlunke (S. 87) hält Vignys Stellungnahme gegen die Frau in La colère de Samson für eine einzige Ausnahme, die durchaus nicht seiner Einstellung entspreche.

[95]) S. 144.

[96]) Vgl. z. B. Brief an Alexandrine du Plessis aus dem Jahre 1848 u. 1852; Brief à une amie 1856. Diese Tatsache steht durchaus nicht im Gegensatz zu seiner nordischen Seelenanlage.

mit dem Schwager prozessieren, um auch nur einen ganz geringen Teil des versprochenen Geldes zu bekommen. Weiter: das Aussehen seiner Frau muß später alles andere als schön gewesen sein. Aus Baldensperger (S. 171 u. a.) geht hervor, daß sie einem unförmigen Koloß nicht unähnlich war und daß man in der Gesellschaft Witze machte über diese Ehegefährtin des zarten, feinfühligen Dichters. Wie weh Vigny das getan haben muß, steht nirgends geschrieben. Daß ihn das aber bedrückt hat, ist wohl nicht zu bezweifeln.

Auch die Kinderlosigkeit seiner Ehe war sicher für ihn nicht leicht zu ertragen. Devaux fühlt sich in diese traurige Lage Vignys gut ein; aber er scheint dieser Tatsache ein gar zu großes Gewicht beizumessen: „Dernier venu d'une ancienne famille, né sur le tard d'un père sexagénaire, marié sans enfants, il a vu disparaître l'un après l'autre tous ceux qui portaient son nom. La mélancolie d'une race qui s'éteint semble s'être reflétée dans son oeuvre et a dû contribuer à développer chez lui ce pessimisme dont on a mal démêlé les causes profondes, et cet amour de la solitude qui fut sa grande inspiratrice." (S. 30). In geistig-seelischer Hinsicht war diese Ehe noch viel mehr ein trostloser Fehlschlag. Seine Frau hat nicht einmal richtig französisch gekonnt. Wie sollte sie da innerlich teilhaben an seinen Werken? Sie war viel zu einfach und unkompliziert, um die Seele eines großen Menschen und Künstlers mit all ihren Nöten und Kämpfen zu verstehen. Nicht genug: seine Frau war die längste Zeit ihrer Ehe krank. Schon für einen durchschnittlichen Menschen bedeutet eine solche Ehe ein ungeheuer schweres Leid. Was mußte sie erst für Vigny bedeuten! Kuskop und Harlander erwähnen das kaum in ihrer medizinisch-rationalistischen Betrachtungsweise. Vigny hat die seiner Veranlagung entsprechenden Folgerungen aus diesem seinen Schicksal gezogen. Sein ganzes Verhalten seiner Frau gegenüber zeigt seine feine Ritterlichkeit und Güte und ihr kindlich gütiges Wesen. Als seine Frau nach einer Fehlgeburt 1829 schwer krank war, schrieb er an Hugo: „... elle a souffert autant qu'une mère et ne l'est pas, hélas! Vous devinez tout ce que j'ai souffert aussi". Jahre hindurch war er dann als frère hospitalier ihr garde-malade[97]). Seine Worte „on n'est jamais libre, quand on a du coeur"[98]) sind auch für seine ganze Art bezeichnend. Sein Sichfügen in dieses Geschick ging sogar so weit, daß ihm seine

[97]) Vgl. dazu Journal u. Briefe 1860 an Alexandrine du Plessis, 1860 an Busoni; 1852 an Busoni.

[98]) Brief an Busoni 1852.

Frau wie ein Stück seiner selbst ans Herz gewachsen war. Sein Schmerz über ihren Tod (1863) war so groß, daß Trostworte von Freunden ihm nur wehtun konnten[99]). Und das war nur möglich, weil er sagen konnte: „... pour qui j'avais sacrifié tous mes goûts de voyage, tous les désirs de liberté ou de science ... j'étais récompensé par une sorte de joie secrète de l'avoir sauvée chaque soir, après l'avoir vue en péril presque chaque matin"[100]), da doch ein gegenseitiges seelisches Verständnis nie zwischen ihnen bestanden hat. Daß diese beiden Menschen sich seelisch nicht das Eigentliche zu geben hatten, geht auch daraus hervor, daß Vigny sich bei der Krankheit seiner Frau mit einer Mutter vergleicht, die an der Wiege des Kindes Tag und Nacht Wache hält[101]).

So suchte er denn bei anderen Menschen seelischen Austausch, bei Freunden, verwandten oder bekannten Frauen[102]). Seine Liebe zu Marie Dorval ist auch aus diesem Bedürfnis nach Ergänzung entsprungen; sie war es, die durch ihr Spiel, d. h. die Interpretation seiner Gedanken, ihn glauben ließ, daß sie ihn verstehen könnte. Lorsqu'il rencontre Marie Dorval, sa vie est bouleversée à jamais. Tout ce qu'il a rêvé, tout ce qu'il a imaginé, tout ce qu'il a senti par avance, il le cristallise autour du visage de cette femme qui incarne l'idéal même qu'il s'est formé. C'est qu'elle est exactement la contre-partie de sa propre personne ... (S. 209 ff. A. Séché: La passion romantique). Das ihm entsprechende Ideal, das er in ihr gesehen hat, hat er in Kitty Bell im Chatterton, den er für sie geschrieben hat (Léon Séché, S. 451), dramatisch verherrlicht. Doch gerade da mußte er die schwerste Enttäuschung erleben; und die bestand sicher nicht erst in ihrer Untreue, sondern wahrscheinlich schon darin, daß er erfahren mußte, daß sie im Grunde gar kein Verständnis für seine zarte, edle, ganz stark seelische Liebe hatte[103]). So

---

[99]) Brief an Alexandr. du Plessis, Januar 1863.

[100]) Brief an Alexandr. du Plessis, April 1863.

[101]) Brief à une amie, 1843; 1849 an Busoni; 1860 an Alexandrine; 1863 an Alex.

[102]) Brief à une amie 1856; 1841, 1843 à une amie; 1848 an Alex. du Plessis.

[103]) Séché bezeichnet zwar Marie Dorval als die plus délicate nature féminine qui se puisse voir (in: La passion romant. S. 209 ff.). Jedoch scheint das Urteil Baldenspergers über sie richtiger zu sein. „... une gaîté vulgaire, une voix éraillée, un parfait imprévu dans les propos, les gestes, les intonations, font de cette actrice ... une figure attirante malgré tout. Sur les planches, le cri de l'âme; la boutade à la gavroche dans le privé: singulière diversité d'expression, et que sa physiognomie révèle en même temps. Avec sont front trop bombé, ses yeux humides aux sombres prunelles, son petit nez et ses lèvres arquées,

ist es wohl zu erklären, daß man auch in den Jahren (1830 bis 1836) seiner Beziehungen zu ihr kaum eine positive Einstellung dem Leben gegenüber aus seinen Werken herauslesen kann. Was mußte da erst der endgültige Bruch mit Marie Dorval für ihn bedeuten! Sollte ein so feinfühliger Mensch wie Vigny an einer solchen seelischen Erschütterung nicht fast sein ganzes Leben zu tragen haben? Harlander zählt (S. 28 ff.) zwar all die bitteren Enttäuschungen, die Vigny in seinem Leben erfahren mußte, als solche auf, aber er hält ihren Einfluß auf die Bildung von seinem Pessimismus für zu gering mit der Begründung, „daß oft härtere Schicksalsschläge einen Menschen treffen, ohne ihm die Hoffnung rauben zu können." (S. 30). Wie unpsychologisch er auch an dieser Stelle urteilt, ist schon angedeutet worden. L. Séché blickt hier tiefer: „Comment dont expliquer que ce poète séraphique avec des goûts et un tempérament comme les siens, avec sa tempérance de cénobite se soit décidé un jour à affronter le théâtre? Disons-le bien vite: c'est l'amour qui fit ce miracle, et il faut bien que ce soit l'amour, puisque une fois l'amour parti, Vigny renonça à la scène comme on renonce à Satan, à ses pompes et à ses oeuvres." (S. 449). Dadurch wird auch seine Unproduktivität schon zum Teil erklärt, für die Kuskop seine krankhafte nervliche Schwäche und Harlander gewisse Hemmungen im Denk- und Vorstellungsvermögen allein verantwortlich machen wollen. Das Krankenlager seiner Frau und seiner Mutter und später seine eigene Krankheit (Magenkrebs) haben ihn auch beträchtlich am Schaffen gehindert[104]). Das ist keine Selbstentschuldigung für seine Unproduktivität oder ein Übersehen seiner seelischen Krankheit, wie Kuskop meint, sondern für einen Menschen wie Vigny eine Selbstverständlichkeit. Daß jedoch all die Faktoren, die sein Lebensschicksal bestimmt haben, schließlich gewisse gelegentliche Übertreibungen in seinem Denken, Fühlen und Handeln zum Vorschein gebracht haben (vgl. Baldensperger S. 184 f.), will ich nicht leugnen. Aber die Einseitigkeit, mit der Kuskop und Harlander ihre Theorien aufbauen, entspricht durchaus nicht der lebensvollen Wirklichkeit.

Durch meine vorangegangenen Ausführungen glaube ich — soweit für diese Arbeit nötig — gezeigt zu haben,

---

sa taille souple, M^me^ Dorval — le mot est d'elle-même — n'était pas belle, mais pire". (Baldensperger, S. 87.)

[104]) Später S. 45 ff. soll noch gezeigt werden, daß die Schwierigkeit der Probleme, die er behandeln wollte, auch eine nicht geringe Schuld an seiner Unproduktivität trägt.

wie Vignys Veranlagung in Verbindung mit seinem Lebensschicksal[105]) eine pessimistische Lebensauffassung in ihm hervorrufen konnte. Seine Religion hat diesen Pessimismus nicht zu mildern vermocht. Im Gegenteil: seiner ungenügenden Erfassung des Christentums ist es zuzuschreiben, daß dadurch sein Pessimismus noch verstärkt wurde; oder anders ausgedrückt: daß sich zu diesem sozusagen naturgegebenen Pessimismus der metaphysisch-religiöse Pessimismus hinzugesellte.

Sein ganzes Leben hat Vigny nach einer befreienden Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens gesucht. In dieser Frage besteht das Grundproblem seines Daseins. Er hat die Lösung nicht gefunden, wie etwa Augustinus in der Feststellung: „Unruhig ist unser Herz, bis daß es ruht in dir, o Gott." Er steht Schopenhauer viel näher[106]), den die Nichtigkeit alles Endlichen ebenso erdrückte, der aber trotzdem auch vom Endlichen her die Lösung suchte und deshalb zu dem begreiflichen Schluß kam: es lohnt sich überhaupt nicht zu leben. Augustins Grundhaltung ist zunächst auch anthropozentrisch (nach der Definition von Bremond[107]); er sucht eigentlich das Glück des Menschen. Aber er läßt sich durch Übel und Leid in der Welt nicht dazu bringen, Gott deshalb anzuklagen; die letzte Lösung aller Probleme erwartet er in einem jenseitigen glücklicheren Leben. Vigny strebt, genau von demselben Standpunkt ausgehend, auch nach dem Glück des Menschen. Aber in seiner Zeit besitzt die Kirche in ihrem wirklichen Sein kaum noch Realitätswert, daß er mit der extremsten Form anthropozentrischer Haltung, d. h. fast ausschließlich vom Diesseits her, alle Probleme des Daseins erklären will. Er leugnet das Jenseits nicht, aber bei seiner Weltsicht steht es nicht an erster Stelle. Er urteilt nie sub specie aeternitatis. In dieser Tatsache liegt einer der wichtigsten Gründe für seine Auffassung vom Leben. Er spricht nicht selten vom Jenseits, aber es scheint, daß er das Jenseits durch das Diesseits erklären möchte, obgleich doch nur das Umgekehrte möglich ist. Wie wenig ihm das Jenseits bedeutet, zeigt sich auch in den Worten: „La

---

[105]) Bis zu einem gewissen entsprechend geringen Grade haben auch allerlei mehr oder minder äußere Dinge seinen Pessimismus verschärfen helfen: die politischen Verhältnisse, die weltschmerzliche Literatur Chateaubriands und Byrons, der literarische Mißerfolg, die Vereitlung seines Eintritts in die diplomatische Laufbahn. Schnack geht zusammenfassend auf diese von den verschiedenen Verfassern angeführten Gründe ein (S. 25 ff.).

[106]) Wie auch Schnack, S. 30 f. behauptet.

[107]) Vgl. Bd. III, S. 25 ff.

vérité sur la vie, c'est le désespoir. La religion du Christ est une religion de désespoir, puisqu'il désespère de la vie et n'espère qu'en l'éternité"[108]). So kommt es schließlich, daß er dieses Jenseits nicht als Realität in seine Rechnung einbezieht. In ganz anthropozentrischer Weise will er alles nur vom Menschen aus und für den Menschen begreifen[109]). Alles möchte er vom irdischen Leben erwarten. Diese Einstellung ist wohl auf eine optimistische Grundhaltung zurückzuführen, wenn auch sein Optimismus falsch gerichtet ist. Wenn er immer wieder jegliche Hoffnung töten will und immer wieder wie verzweifelt sich selbst und anderen einzureden versucht, il est bon et salutaire de n'avoir aucune espérance. L'espérance est la plus grande de nos folies, wie er schon 1824 in seinem Journal sagt[110]) — an vielen Stellen[111]) seiner Werke findet sich diese oder eine ähnliche Auffassung — dann ist das meiner Ansicht nach nur eine krampfhafte Reaktion seines Verstandes gegen seine zutiefst optimistische Seele. In Le Malheur spricht er davon, daß er früher crédule à sa joie[112]) war. Deshalb ist es wohl nicht richtig, wenn Faguet von ihm sagt: „Il lui était également impossible et de ne pas aimer la gloire, l'amour, le bonheur, la religion et de croire à la gloire, à l'amour, au bonheur et à Dieu"[113]). Vigny hat an den Ruhm, die Liebe und das Glück geglaubt, aber sie enttäuschten ihn immer oder konnten doch wenigstens seine Seele nicht restlos erfüllen. Immer, wenn er etwas erreicht hatte, sei es Ruhm oder Anerkennung, konnte er als Schlußwort nur das menschlich gesprochen erschütternd tragische „ce n'est que cela" (Brief an Brizeux 1831) darunter setzen, und wie er selbst sagte, hat er dieses Wort zu früh sagen gelernt. Er kann darum nur zu der traurigen Feststellung kommen: „Il n'y a que le mal qui soit pur et sans mélange de bien. Le bien est toujours mêlé de mal. L'extrême bien fait mal. L'extrême mal ne fait pas de bien"[114]). Und nur, weil er ursprünglich tatsächlich zu viel von der Welt erwartet hatte, wenn ihm das auch nicht bewußt gewesen sein mag, konnte er sagen:

---

[108]) Journal, S. 63.
[109]) Besonders deutlich charakterisieren Lamartines Worte: „. . . pourvu que cette religion fût digne de l'humanité et de Dieu" (Viatte, S. 237) diese letzte Konsequenz des anthropozentrischen Standpunktes.
[110]) S. 28.
[111]) Journal, S. 29, 46, 67, 68; Poésies, S. 244; Stello, S. 3, 7, 225.
[112]) Poésies, S. 98 f.
[113]) S. 127 ff.
[114]) Journal, S. 65.

„Je n'espère rien de ce monde"[115]). Es ist also durch sein Leid sein immer nur auf irdische Dinge gerichteter Optimismus in eine pessimistische Lebensauffassung umgestaltet worden.

Zugleich aber zeigt sich hier ein gewisser Widerspruch in Vignys Haltung, der bei seiner Lösung fast aller Probleme nachgewiesen werden könnte. Er geht immer von der richtigen Grundlage aus, aber an einer bestimmten Stelle seiner Gedankenführung, meist schon bald am Anfang des eingeschlagenen Weges, biegt er in eine ganz andere Richtung ein. Bei der kritischen Beurteilung seiner Gedanken fragt man sich an diesen Stellen, warum er sich auf einmal für diese Richtung entscheidet, obgleich doch gerade nach den bei ihm gegebenen Voraussetzungen eine Lösung auf objektiv-christlicher Grundlage näherliegend, wenn nicht gar einzig möglich gewesen wäre. Wenn er sagte, „je n'espère rien de ce monde", dann hätte er weitergehend vom Jenseits alles erhoffen, sich restlos auf Gott werfen können, wie es etwa Kierkegaard gekonnt hat, und wie es viele Menschen aller Zeiten in mehr oder minder großem Maß getan haben. Vigny stattdessen beendet denselben Satz: „... que je puis oublier entièrement en lui mon ignorance éternelle"[116]). Sein Pessimismus irdischen Dingen gegenüber, den man aus dem Leid, das er erlebt hat, wohl verstehen kann, hätte durchaus nicht zu diesem totalen metaphysisch - religiösen Pessimismus (ignorance éternelle) führen müssen. Denn dieses „ce n'est que cela" enthält doch gerade einen dauernden Hinweis auf die Existenz von etwas, das wirklich genügen kann[117]), und hätte so die Grundlage für einen auf ein weit Höheres gerichteten Optimismus werden können. Dies setzt aber eine andere religiöse Haltung voraus, eine wirkliche Synthese von Religion und Leben, die bei Vigny fehlte. Sein durch die Veranlagung bedingtes optimistisches Sehnen offenbart sich gegen Ende seines Lebens in einem optimisme robuste, den Delaruelle[118]) aus der Maison du Berger herausliest, und findet vor allem in der Hoffnung auf die Königsherrschaft des pur esprit einen gewiß schönen Ausdruck. Aber was bedeutet doch diese armselige Erfüllung im Vergleich zur Gewalt seiner Sehnsucht und zu dem „il n'y a que cela", das anderen Menschen zum Ausgangspunkt für ihre Heiligkeit geworden ist! In seinen letzten Lebensjahren glaubt Vigny darin, daß er

---

[115]) Journal, S. 46 v. J. 1832.
[116]) Journal, S. 46 u. a.
[117]) Vgl. dazu das über Teresa von Avila Gesagte S. 58 dieser Arb.
[118]) S. 500 f. Auch Harlander spricht davon S. 79 ff.

sich seine eigene Lebensphilosophie geschaffen hat, etwas wie eine Erfüllung einer Prophezeiung zu sehen: es war ihm als Kind vorausgesagt worden, daß er einmal ein großer Heiliger werden würde[119]).

Harlander und andere haben den gesamten Pessimismus Vignys in seiner Erscheinungsform darzustellen unternommen. Sie haben auch — wie schon erwähnt — die Gründe dafür gesucht. Alle von ihnen angeführten Gründe gelten jedoch, obgleich sich die Verfasser darüber nicht klar waren, nur für seinen naturhaften Pessimismus; für seinen metaphysisch-religiösen Pessimismus gelten sie nur insofern, als selbstverständlich in demselben Menschen eine Verbindung zwischen beiden Arten des Pessimismus vorhanden sein muß. Da die Verfasser das nicht beachtet haben, geben sie in Bezug auf den methaphysisch-religiösen Pessimismus nur die Erscheinungsformen. Harlander führt z. B. aus: „Als Philosoph forscht Vigny nach Erkenntnis der Wahrheit, ihn bewegen die großen Probleme des Lebens und der Welt, ihn interessieren die Gründe des menschlichen Elends und des großen Chaos in der Schöpfung. Als Philosoph erkennt Vigny die Unmöglichkeit, diese Rätsel zu entziffern, er erkennt die Grenzen des menschlichen Verstandes, er gesteht sich die Ohnmacht, jede tiefere Wahrheit zu finden. Als Philosoph leidet schließlich Vigny unter diesem Zwange und verurteilt die Welt als unvollkommen. Erst durch diese logische Begründung gelangt der Pessimismus Vignys zu jener Klarheit, jener Sicherheit, zum Ausdruck jenes höchsten intellektuellen Schmerzes, dessen unheimlichem Einflusse[120]) sich zu entziehen unendlich schwer ist. Aus dem Wunsch und dem tiefempfundenen Bedürfnis, eben diesem lähmenden Einfluß eines bevorzugten Dichters sowie des Pessimismus überhaupt sich zu entziehen, hat der Verfasser dieser Arbeit eine Analyse der Ursachen des Pessimismus sowie die folgende Darstellung des Vignyschen Pessimismus unternommen." (S. 49). In der vorliegenden Arbeit soll jedoch in der Hauptsache den Gründen für Vignys methaphysisch-religiösen Pessimismus und damit den Gründen für seine Religion überhaupt nachgegangen werden. Diese sollen wiederum nicht in allerlei fremden Einflüssen gesucht werden (diese Aufgabe ist schon bis zu einer gewissen Vollständigkeit von Citoleux u. a. gelöst worden), sondern allein auf religiösem Gebiet.

[119]) Vgl. dazu Baldensperger, S. 23.

[120]) Auf Harlanders unkritische Einstellung Vignys metaphysisch-religiösem Pessimismus gegenüber soll hier nicht eingegangen werden. Wie gesagt, hat er nur mit Hilfe der psychiatrischen Methode versucht, die Ursachen für V. Pessimismus zu erklären.

Wie schon gesagt, war seine einseitig subjektive religiöse Bildung die Grundlage für seine Religion.

Im folgenden soll gezeigt werden, wie sich diese Tatsache in seinem Geistesleben auswirkte.

Im Jahre 1833 findet Vigny allem Irdischen gegenüber keine anderen Worte als: „Dans cette vie dont nous chantons la brièveté sur tous les tons, notre plus grand ennemi, c'est le temps, dont nous avons toujours trop. A peine avons-nous un bonheur ou l'amour, ou la gloire, ou la science, ou l'émotion d'un spectacle, ou celle d'une lecture, qu'il nous faut passer à un autre. Car que faire? C'est là le grand mot"[121]). Zwar liegt von ihm aus gesehen pessimistischer Weltschmerz darin, aber gleichzeitig deutet diese Haltung darauf hin, daß er, bewußt oder unbewußt, in seiner Seele die Hinordnung auf etwas über dem Menschen Liegendes, auf ein Unendliches, auf Gott trug. Unbefriedigtsein, Unendlichkeitsstreben, Seelenhunger sind allgemein charakteristisch für den romantischen Menschen[122]), also auch für den Romantiker (man muß einen Unterschied machen zwischen Romantiker und romantischem Menschen). Ob nicht gerade dadurch romantische Geisteshaltung etwas Großes ist?

Um Mißverständnissen bei meinen Ausführungen vorzubeugen, möchte ich die Begriffe romantische Geisteshaltung und Romantik scharf voneinander trennen. Wie schon angedeutet[123]), nenne ich, um Klarheit zu erreichen, mit bewußter Einseitigkeit die Romantiker gefühlsbetonte Individualisten, wobei der Individualismus das Moment ist, das sie nicht an die Objektivität der Kirche herankommen läßt. Nur insofern haben die französischen Romantikfeinde nicht ganz unrecht, wenn sie immer wieder betonen, daß Romantik mit dogmatisch gebundenem Katholizismus nicht zu vereinen sei. Sobald sie aber das folgenschwere Versehen begehen, Romantik mit romantischer Geisteshaltung gleichzusetzen, wird ihre Behauptung unrichtig. Sie verallgemeinern kritiklos die an Rousseau — bei dem tatsächlich romantische Geisteshaltung mit ausgesprochenstem Individualismus zusammenfällt — gewonnene Erkenntnis auf alle, die irgendwie an romantischer Geisteshaltung teilhaben. Daß diese Romantikfeinde auch die romantische Geisteshaltung schlechthin

---

[121]) Journal, S. 51 f.

[122]) Von einem anderen Gesichtspunkt gesehen: auch für den nordischen Menschen: ein Hinweis u. a. auf Vignys Zugehörigkeit zur nordischen Rasse.

[123]) s. S. 7 dieser Arbeit.

infolge ihrer persönlichen Veranlagung[124]) ablehnen, soll uns hier nicht beschäftigen. Es kommt hier nur auf ihre offenbare Unwissenschaftlichkeit an, in der sie sich erlauben, den Katholizismus als Waffe gegen die romantische Geisteshaltung[125]) im allgemeinen, die sie einfach gleich Romantik setzen, zu verwenden. Der Romantiker ist zwar zugleich ein Mensch mit romantischer Geisteshaltung und diese ist das Große an ihm; aber es gibt auch Menschen mit romantischer Geisteshaltung, bei denen diese nicht mit Individualismus verbunden ist (die also nach meiner Begriffsabgrenzung nicht mehr Romantiker sind), sondern mit Orientierung am Objektiven, bei denen also wirklich romantische Geisteshaltung mit Katholizismus vereint ist. Es sind u. a. die Schüler von Lamennais (Lamennais selbst möchte ich unberücksichtigt lassen, da ein Urteil sich nicht einfach fällen läßt; allerdings hat seine romantische Geisteshaltung nicht seinen Bruch mit der Kirche nach sich ziehen müssen, wie die Romantikfeinde gern betonen): Lacordaire, Montalembert und Guéranger, die Bremond als die Vertreter des romantisme catholique ansieht. Bremond hat damit wohl Recht, und er versteht hier unter Romantik vielleicht schlechthin das, was ich mit romantischer Geisteshaltung bezeichnen muß; für diese Arbeit ist aber die eben angegebene Begriffseinschränkung notwendig.

Vigny ist Romantiker in dem Sinne eines gefühlsbetonten Individualisten, bei dem auch der Rationalismus — besonders auf religiösem Gebiet — eine sehr bedeutende Rolle spielt. Und die romantische Geisteshaltung ist bei ihm ganz stark ausgeprägt. Neben der Zentralfrage seines Lebens, der Frage nach dem Sinn des Daseins, hat ihn das Problem einer richtigen Gottesauffassung immer beschäftigt. Er hat nie an der Existenz Gottes gezweifelt. Aber sein Gottesbegriff und sein Christentum d. h. vielmehr das, was er unter Christentum verstand, waren nicht dazu angetan, ihn zu einer harmonischen Lösung aller seiner Probleme zu führen. Wie schon betont wurde, war er zwar ganz verwurzelt in katholischer Kultur; diese

---

[124]) s. Vortrag von Prof. Neubert: Jaensch: experim.-psychol. Methode.

[125]) Romantische Geisteshaltung ist für sie = germanische = protestantische Geisteshaltung; den Katholizismus binden sie ganz einfach an romanisches Wesen; sogar Viatte, der doch noch Katholik ist im Gegensatz z. B. zu Reynauld u. Maurras, entgeht nicht ganz dieser unmöglichen Einseitigkeit. Das Gefährliche ist, daß diese Dinge geistesgeschichtlich (und politisch) verwertet werden. Diese falsche Auffassung könnte den in Deutschland schon vorhandenen verhängnisvollen Irrtum, daß Katholizismus mit germanischer Geistesart nicht oder nur schlecht zu vereinen sei, bekräftigen.

Tatsache berechtigt und zwingt uns zugleich, vorliegende Untersuchungen überhaupt anzustellen. Bestünde diese Tatsache nicht, dann wäre die Problemstellung der vorliegenden Arbeit eine nur theoretische Konstruktion. Es ist wirklich erstaunlich und für unsere heutige Zeit schwer verständlich, wie sehr Vigny in religiöser Hinsicht geschult war. Die Bibel hatte er immer bei sich; die Nachfolge Christi konnte er sogar auswendig; er hatte Augustin, Bossuet, Fénelon und viele andere gelesen; er kannte die Gebete der Kirche, auch die wenig bekannten[126]); er spricht von der „Tour d'ivoire", (in der er lebt), wenn er damit auch bloß die Worte und nicht den Begriff übernommen hat; das von ihm geplante Gedicht Lélith[127]) beginnt mit „en ce temps-là", wie die Evangelienabsätze anfangen; hin und wieder bittet er in einem Briefe seine Basen, für ihn zu beten. Aber all das konnte nicht gegen den aufklärerischen Einfluß, seine eigne Vernunft und sein eigenes Schicksal aufkommen, denn es war nicht als Ganzes, als harmonische Synthese von Gott und Mensch, Schöpfung, Erlösung und damit Sinn des Lebens in Vignys Seele, sondern zerfiel analytisch in einzelne Erscheinungsformen; und die vom Ganzen losgelösten Äußerungen des Christentums konnten Vignys Gegengründen nicht standhalten. Daß er das Christentum nicht im paulinischen Sinne zu erfassen gelernt hat, ist der Grund für seine ganze Stellungnahme.

In seinem Werk (Alfred de Vigny, Paris 1913) hat Séché eingehend nachgewiesen, wie sehr das, was Vigny vom Christentum kennengelernt hatte, sogar jansenistisch[128]) gefärbt war: „Si le Jansénisme n'était pas une langue à peu près morte et qu'on ne parle presque plus, la nature du pessimisme d'Alfred de Vigny n'aurait jamais été mise en question par la critique. Il est même surprenant que Sainte-Beuve, qui s'entendait si bien à analyser les âmes, à les classer, et qui savait à fond les tenants et les aboutissants de Port-Royal, n'ait pas remarqué, après la publication des Destinées et du Journal d'un Poète, que Vigny était de la famille spirituelle de Pascal et de Racine. Car, ainsi que je le dis plus haut, le poète de Moïse et de la Mort du Loup avait la marque, l'accent janséniste, et son pessimisme ne fut en somme qu'un jansénisme plus ou moins dévoyé. Qu'est-ce, en effet, que le jansénisme, sinon une sorte de pessimisme chrétien?" (S. 412). Seine Auffassung vom Christentum war also durch den janse-

[126]) Journal, S. 82.
[127]) Journal, S. 161.
[128]) Vgl. dazu auch die Ausführungen auf S. 17 f. dieser Arbeit.

nistischen Einfluß noch unrichtiger geworden. Wie später noch gezeigt werden soll, war dieses jansenistisch gefärbte Christentum dem Innern Vignys nicht gemäß; deshalb lehnte er es ab. Diese wichtigen Zusammenhänge hat Séché nicht erkannt, so wertvoll seine Ausführungen sonst auch sind. Er nimmt nicht Stellung zu dem Jansenismus, und er zeigt nicht, welchen Weg Vigny hätte einschlagen können und müssen. Er weist nur überall die Spuren jansenistischen Gedankengutes in Vigny auf und versucht zu beweisen: „qu'en dépit de son pessimisme ou plutôt que jusque dans son pessimisme le poète des Destinées demeura chrétien." (S. 411). Meiner Ansicht nach ist es jedoch müßig, darum zu streiten, ob man Vigny noch Christ nennen solle oder nicht. Es ist nur wichtig, seine religiösen Auffassungen und sein religiöses Leben zu erforschen und psychologisch zu begründen. Das sich dann ergebende Bild wird Vigny gerechter werden als irgendeine Bezeichnung, die zu viel oder zu wenig besagt.

Vignys Gottesbegriff ist nicht der christliche. Gott ist für ihn vielfach nur der alttestamentliche, dessen courroux zu fürchten ist, oder gar der Dieu jaloux[129]), der créa sans amour et fera périr sans haine[130]). Ja mit seinem Gottesbegriff ist, — extreme Folgerung des Jansenismus — fast wie im antiken Heidentum, sogar das Unrecht zu vereinen. „Dans l'affaire de Cain et d'Abel, il est évident que Dieu eut les premiers torts, car il refusa l'offrande du laborieux laboureur pour accepter celle du fainéant pasteur"[131]). Estève charakterisiert seinen Gottesbegriff folgendermaßen: „Le Dieu de la Bible lui apparaît comme un Dieu cruel, féroce, abusant de sa puissance contre sa créature, le dieu non du pardon, mais des vengeances; le dieu fort et jaloux qui poursuit sur les fils l'iniquité des pères jusqu'à la troisième et à la quatrième génération." (S. 223). Doch nicht immer ist Gott für Vigny Bedrücker. Er spricht von dem père tout-puissant qui gémit en punissant et pleure sur nos fautes[132]). Als seine Frau 1848 von einer schweren Lungenentzündung genesen, schreibt er an Alexandrine du Plessis (seine Base): „Andral, après Dieu, est celui, qui l'a sauvée". Aber die für ihn charakteristische Gottesvorstellung bleibt die des geôlier, der die Menschen, ohne daß sie wissen warum, im Gefängnis festhält. „Dans cette prison, nommée la vie, d'où nous partons les uns après les autres pour aller à la mort, il ne faut comp-

[129]) Poésies, S. 9.
[130]) Poésies, S. 50 (Le Déluge).
[131]) Journal, S. 103.
[132]) Journal, S. 94.

ter sur aucune promenade ni aucune fleur. Dès lors le moindre bouquet, la plus petite feuille, réjouit la vue et le coeur ... Ne pensez pas au juge, ni au procès que vous ignorerez toujours, mais seulement à remercier le geôlier inconnu qui vous permet souvent des joies dignes du ciel"[133]). In dem Bild vom Leben als Gefängnis zeigt sich deutlich Pascals jansenistischer Einfluß. Es ist überhaupt erstaunlich, wieviel Ähnlichkeit zwischen Vigny und Pascal besteht, in Bezug auf Inhalt und Form ihrer Aussprüche, Aphorismen usw. (Man vergleiche Vignys Journal mit Pascals Pensées besonders Band 13; die Arbeit von Küchler scheint mir nicht geeignet, das Verhältnis der beiden zueinander kennenzulernen.) Der große Unterschied zwischen beiden besteht jedoch darin, daß Pascal aus dieser engen jansenistischen Geistigkeit herausgekommen ist. Für Vigny war es nicht mehr möglich durch die noch größere Verkennung des Christentums, den extremen Rationalismus und den Einfluß der Aufklärung. Das stichwortartig charakterisierende Urteil, das Séché (S. 444) über Vignys und Pascal metaphysich-religiöse Ähnlichkeit und Verschiedenheit aus la Croix zitiert, scheint mir recht treffend zu sein: „Pascal disait: „Le silence des espaces infinis m'effraye." A. de Vigny a vécu dans cet effroi qui donne le frisson. Le ciel ne l'a pas consolé de la terre; Dieu ne l'a pas réconcilié avec les hommes ... Pascal tombait à genoux et il disait à Dieu: „Faites-moi la grâce, Seigneur, de joindre vos consolations à mes souffrances, afin que je souffre en chrétien." Le jansénisme moderne n'a plus de ces inconséquences: il regarde au-dessus de lui et autour de lui:

Comme un marbre de deuil tout le ciel était noir,
La terre sans clarté, sans astre et sans aurore.

Et alors, il fait comme le loup dans sa tanière, il serre les dents et meurt sans jeter un cri ..."[134]).

Die eben (S. 40) angeführte Stelle aus dem Journal erhellt gleichzeitig Vignys Einstellung dem Leben gegenüber, die für immer grundlegend für ihn bleibt. In engem Zusammenhang damit steht seine Ansicht vom Schicksal. Er spricht nur äußerst selten von Gottes Vorsehung, die arrange tout pour le mieux[135]). Wenn er das Wort déstinée gebraucht, was er häufig tut[136]), meint er wohl damit Gottes Vorsehung, doch sie erscheint ihm nicht so, als ob sie alles zum Guten wenden würde. Auch

[133]) Journal, S. 28 f.
[134]) La Croix du 20 novembre 1907.
[135]) Brief an ein junges Mädchen 1856.
[136]) Vgl. z. B. die Briefe an Busoni 1846, 1849, 1860.

hierbei zeigt sich wieder seine unchristliche Gottesauffassung, die auf jansenistischen Einfluß zurückgeht. All diese Probleme (Gottes Vorsehung, Willensfreiheit des Menschen, Gnade, Übel, Schicksal), die Vigny immer wieder zum Nachsinnen zwingen, sind die Streitobjekte zwischen Jansenismus und Katholizismus. (Vergl. dazu Séché, der auf Einzelheiten eingeht). Vigny zieht allerdings Schlüsse aus diesen jansenistischen Auffassungen, die der Jansenismus nicht mehr anerkannt hätte. Daß Vigny aber bei ehrlichem Bemühen zu diesen schließlich ganz unchristlichen Folgerungen kommen konnte, läßt erkennen, wie ungemäß der Jansenismus dem Menschen ist. Der Mensch muß nach Vignys Ansicht gegen das Schicksal, das ihm meist zuwider ist, ankämpfen. Denn Gott schickt den Menschen oft Unglück, jedoch nicht im christlichen Sinne zu ihrem Besten, sondern — in übertrieben jansenistischem Sinne — aus reiner Willkür. Deshalb hat der Mensch das Recht, sich dagegen aufzulehnen[137]). Zwar ist die Frage nach Gottes Vorherbestimmung und dem freien Willen des Menschen ungeheuer schwierig; ein letztes Geheimnis wird nicht zu enthüllen sein. Aber Vignys Stellungnahme dazu ist die letzte Folgerung des extremsten Jansenismus und hat mit der christlichen Auffassung nichts mehr gemein. Andrerseits geht jedoch aus einigen Stellen seiner Werke hervor, daß ihm die christliche Auffassung durchaus möglich gewesen wäre. Eine Bemerkung im Journal zeigt, daß seine Auffassung in Bezug auf das Schicksal mit der christlichen im Grunde übereinstimmt: „Il (Augustinus) défendait la grâce contre Pélage; mais il avoua qu'il sentait en lui un libre arbitre. C'est que les deux sont en nous; nous gémissons du poids de la destinée qui nous opprime; mais savons-nous si Dieu ne gémit pas de notre criminelle action, et n'en souffre pas?"[138]). In einem Brief an Busoni (1849) äußert er: „Je pense que la destinée dirige une moitié de la vie de chaque homme et son caractère l'autre moitié." Wenn auch in diesem Ausspruch die rationalistische Analysierung der Religion und des Lebens stark spürbar ist, so ist doch diese Anschauung noch nicht so, daß sie zu seinen Folgerungen führen mußte. Hätte er die richtige christliche Auffassung von Gottes Vorsehung und der Freiheit des menschlichen Willens gekannt, dann hätte er sich wahrscheinlich nicht vom christlichen Standpunkt entfernt. In der Gnade, die er mit Augustin annimmt, sieht er nicht etwas Beglücken-

---

[137]) Journal, S. 25; Brief an einen Freund 1831; Stello, S. 109 u. a.
[138]) Journal, S. 85.

des; er sieht in ihr nur die responsabilité, durch die sie für ihn ebenso erdrückend wird wie das Destin der vorchristlichen Zeit[139]). Das Leben scheint ihm deshalb verachtenswert zu sein: „La vie en vérité ne vaut pas qu'on réfléchisse sur elle sans fin, comme nous faisons. Analyse-t-on l'absinthe que l'on boit? On avale vite et l'on s'endort après, voilà tout"[140]).

Wenn Vigny auf die Ungerechtigkeiten, das Übel und das Leid in der Welt stößt, findet er keinen anderen Ausweg, als Gott dafür verantwortlich zu machen: „La terre est révoltée des injustices de la création; elle dissimule par frayeur de l'éternité; mais elle s'indigne en secret contre le Dieu qui a créé le mal et la mort. Quand un comtempteur des dieux paraît, comme Ajax, le monde l'adopte et l'aime; tel est Satan, tels sont Oreste et Don Juan. Tous ceux qui luttèrent le ciel injuste ont eu l'admiration et l'amour secret des hommes"[141]). Faguet sieht in dieser Haltung Vignys une haine sans déclamation ... contre l'auteur d'une si inconcevable injustice[142]). Citoleux führt sie auf den Einfluß Voltaires zurück: „Voltaire soulevait Vigny contre Jéhovah qui choisit un peuple parmi les peuples et manifesta sa colère par un déluge. Il lui montrait la souveraine iniquité d'un Dieu qui châtie les bons, épargne les coupables. De là le Déluge et tous ces projets de poèmes comme le Jugement Dernier, Satan Sauvé où Dieu est moins juge qu'accusé"[143]). Erschreckend deutlich offenbaren die Worte, mit denen Vigny die Seele des Selbstmörders Gott auf die Frage nach dem Grunde für ihre Tat anworten läßt, wie qualvoll das Leben mit diesem Gottesbegriff ist: „C'est pour t'affliger et te punir. Car pourquoi m'avez-vous créé malheureux? Et pourquoi avez-vous créé le mal de l'âme, le péché, et le mal du corps, la souffrance? Fallait-il vous donner plus longtemps le spectacle de mes douleurs?"[144]). Uns interessiert hier nur die Tatsache, daß ein solcher Einfluß, der nach Citoleuxs Feststellung von Voltaire stammt, sich bei Vigny so auswirken konnte. Gewiß ist das Problem des Übels nur sehr schwer lösbar, denn selbst wenn man den Sündenfall oder als allerersten Ausgangspunkt des Übels den Sturz der Engel ansieht, von dem aus dann allerdings nach christlicher Auffassung alles Übel in der Welt verständlich

---

[139]) Les Destinées, S. 177 ff.; vgl. auch Baldensperger, S. 6 f.
[140]) Brief an einen Freund 1831.
[141]) Journal, S. 62.
[142]) S. 132 ff.
[143]) Citoleux, S. 247.
[144]) Journal, S. 68.

wird, bleibt doch ein leztes Geheimnis eben in diesem ersten Ausgangspunkt, der außer dem Erdenleid auch die Hölle bedingt. Die Grundlage für Vignys Auffassung ist wiederum seine nur jansenistische Kenntnis des Christentums. Außerdem konnte sich sein Rationalismus vor diesem Geheimnis nicht beugen. Er ließ ihn nach einer schon auf Erden vollkommen klaren Schau in Gottes Weltplan verlangen. Da das Jenseits für ihn nicht eine erlösende Realität bedeutete, konnte er nicht mit Gewißheit, wie z. B. Kierkegaard, mit einer Lösung aller Probleme spätestens nach seinem Tode rechnen. Diesseits und Jenseits stehen für ihn nicht in organischer Verbundenheit wie im Kirchenbegriff von Paulus. Das Diesseits betrachtet Vigny als ein für sich abgeschlossenes Sein; deshalb fordert er eine Erklärung des Übels schon hier auf Erden. Sein Rationalismus findet keine andere als die Annahme, daß Gott das Übel in der doppelten Form der Sünde und des Leids geschaffen hat, womit er sich ganz in Gegensatz zum Christentum stellt. Deshalb grübelt er darüber nach, ob das Übel nicht wieder hätte beseitigt werden können. In der Eloa[145]), wo ihn zum ersten Mal dieses Problem beschäftigt, sagt er: „Le mal peut-être eût cessé d'exister", wenn Eloa die reuevolle Klage Satans über seine Sünde und den verlorenen Himmel gehört hätte und ihn in diesem Augenblick aus der Hölle herausgeführt hätte. Doch mehr als die Andeutung dieser Möglichkeit wagt er in diesem Werk (1823) noch nicht. Am Ende des Gedichtes erscheint Satan als das unüberwindliche, unerlösbare Prinzip des Bösen, der Eloa, die ihn durch aus Mitleid entsprungene Liebe retten möchte, zu sich herabzieht. Schultz-Gora[146]) spricht von mancherlei Dunkelheiten in der Eloa. Das ist aber durchaus verständlich, denn das Problem als solches ist überaus schwierig. Vignys Ansicht, daß die Sünde in den Augen der Unschuldigen (und Gottes) das größte Unglück ist, entspricht ganz der christlichen Auffassung. Aber nur wegen seines ungenügenden Erfassens des Wesens der Sünde ist es möglich, aus dieser Tatsache die Aufhebung des Übels abzuleiten. Doch sein Lösungsversuch ist von der christlichen Auffassung so weit entfernt, daß er sich noch nicht vollkommen klar über alles sein konnte. Nach Faguets Ansicht ist das Ende der „Eloa" dem idealen Thema, das Vigny behandeln wollte, nicht entsprechend. Nach seinem ursprünglichen Plan hätte die weitere Ausführung folgen-

---

[145]) Poésies, S. 39.
[146]) S. 293.

dermaßen sein müssen: „Elle doit aimer Satan (comme elle faisait au début) non pas quoique, mais parce que, l'aimer comme les saintes-folles du dévouement-embrassent le lépreux à cause de sa lèpre; dire: le crime c'est l'infini du malheur; le ciel c'est l'infini de la miséricorde; l'enfer doit disparaître dans un embrassement de la grâce; je me jette à l'abime pour le combler, comme Jésus s'est fait homme pour que l'homme fût à jamais purifié; et tous les deux nous y réussirons, quand les temps seront révolus, par la vertu de notre sacrifice"[148]). Aber Vigny habe ihn nicht so durchführen können, da der artiste in ihm inférieur au poète, le metteur en oeuvre inférieur au créateur d'idées poétiques gewesen sei. Dasselbe behauptet Faguet auch von den anderen poetischen Werken Vignys (Esprit pur, Colère de Samson, la Sauvage, les Destinées, Mont des Oliviers, Maison du Berger), in denen sich am Ende ein manque d'haleine und eine incertitude de la pensée zeige[149]). Faguet spricht so leichthin unter anderen Gründen von der incertitude de la pensée, obgleich gerade durch sie die Unvollkommenheit von Vignys Werken bedingt ist, die aber durchaus zu verstehen ist. Vigny ging es immer um die Lösung schwierigster Probleme[150]). Und bei dem tiefen Ernst, mit dem er an alle Fragen herantrat, konnte er nicht aus ästhetischen Rücksichten, wie Faguet gewollt hätte, eine harmonische Lösung anfügen, wenn er sie in Wirklichkeit nicht finden konnte. Daß seine Lösungen mit incertitude verbunden sind und ihn nicht letztlich befriedigen konnten, liegt wohl daran, daß ein Teil dieser Fragen, vor allem das Problem der Erlösung (Mont des Oliviers), nur von der objektiven christlichen Haltung aus lösbar sind. Sicher war also erst an letzter Stelle Vignys Unfähigkeit im Gestalten der Grund für die Unvollkommenheit der „Eloa". Zwar war es sein aufrichtigster Wunsch, eine Möglichkeit zur Beseitigung des Übels zu finden, und seine Gottesvorstellung war schon 1823, wie aus le Déluge, la Fille de Jephté und la Prison hervorgeht, nicht wirklich christlich, sondern jansenistisch umgebogen; Gott war ihm nicht der Allgütige; aber es scheint doch, als hätte er es 1823 noch nicht gewagt, den Gedanken zu Ende zu denken, daß ein

---

147) Faguet, S. 138.
148) Faguet, S. 144 ff.
149) Faguet, S. 143.
150) (z. B. in den Destinées die Frage nach Gottes Vorherbestimmung und dem freien Willen des Menschen, vgl. dazu S. 42 f. d. Arb.). Diese Tatsache hat auch seine Unproduktivität mit verschuldet. Vgl. dazu auch L. Karl, S. 367.

Engel durch Liebe und Opfer die Sünde Satans vernichten könnte, während Gott es nicht vermocht hat. Der Sünde der Menschen nimmt er allerdings auch damals schon das eigentlich Sündhafte, wenn er 1824 in seinem Journal schreibt: „Tous les crimes et les vices viennent de faiblesse. Il ne méritent donc que la pitié"[151]). An den Teufel als solchen glaubt er noch[152]); — 1843 schreibt er: „J'ai trop d'estime pour Dieu pour craindre le diable[153]; — aber er scheint das Böse, das sich in jeder Form des Nichtanerkennens Gottes von den geschaffenen Wesen äußert, als auch in der Menschheit wirkende Realität auszuschließen. In seinem Nachlaß findet sich dann schließlich der Plan für eine Dichtung, in der Satan par la grâce d'Eloa gerettet und die Hölle par la toute-puissance de l'amour et de la pitié[154]) abgeschafft werden soll. Mit dem Ende der Zeiten hört die Hölle auf zu sein: „Le mal n'existe plus"[155]). In dieser neuen Dichtung hätte er dann durchführen wollen, was er in der Eloa noch nicht auszusprechen gewagt hat. Es ist nicht mit Sicherheit festzustellen, ob in dieser Hinsicht also eine Entwicklung in seiner geistigen Einstellung vorliegt. Im allgemeinen kann man bei Vigny kaum von Entwicklung auf philosophisch-religiösem Gebiet sprechen. Seine religiösen Ansichten waren in seinen späteren Jahren grundsätzlich nicht anders als in seiner Jugend[156]). Ich halte das für durchaus möglich, da ihm eben nie die objektive Erfassung des Christentums näher gebracht worden ist. Harlander und Kuskop wollen in dieser Starrheit wieder nur etwas Krankhaftes sehen. Ein gewisser Einfluß seiner seelischen Lage mag zwar auch diese Tatsache mitbedingt haben, aber in erster Linie möchte ich, wie gesagt, die falsche Auffassung des Christentums und alles, was damit im Zusamenhang steht, zur Erklärung anführen. Harlander und Kuskop führen auch die von Faguet genannte incertitude de la pensée auf gewisse Hemmungen in seinen Vorstellungsbahnen und auf allgemeine Schwächezustände zurück. Auch hier scheint mir diese Festlegung auf einen viel unwesentlicheren Grund und das Nichtbeachten der Hauptsache unrichtig zu sein.

---

[151]) Journal, S. 28.

[152]) Allenthalben findet sich in seinen Werken ein Hinweis auf ihn; auch in den hinterlassenen Fragmenten.

[153]) Journal, S. 105.

[154]) Worte von Louis Ratisbonne, die als Anm. S. 165 Journal zitiert sind.

[155]) Journal, S. 167.

[156]) Vgl. dazu auch Schluncke, S. 94.

Obgleich Vigny glaubt, daß bei den gefallenen Engeln die erste Sünde zu suchen ist, geht er nicht von einem Erbsündenzustand der Menschen und des Kosmos aus. Die Schöpfung ist für ihn ursprünglich une oeuvre manquée, die immer mehr ihrer Vervollkommnung zustrebt[157]), obgleich doch nach christlicher Auffassung gerade umgekehrt die Schöpfung durch die Erbsünde an Vollkommenheit verloren hat. Da er den Erbsündenzustand nicht voraussetzt, ist das Leid der Unschuldigen unerklärlich und unerträglich für ihn. Außerdem beurteilt er es nur vom irdischen Standpunkt aus. Deshalb kann er nicht verstehen, daß Gott das Leid unschuldiger Menschen zuläßt (Déluge), ja daß er sogar das Opfer der Unschuldigen fordert (Fille de Jephté). Diese biblischen Gedichte sind weitgehend symbolisch zu deuten. Baldensperger weist in seiner Studie „Les deux tristesses de Vigny" darauf hin, daß die Frage nach dem Leid der Unschuldigen durch die unerhörten Ereignisse in der Revolution damals allgemein von großem Interesse war[158]). Besonders Maistre habe mit seinen philosophisch-historischen Untersuchungen über dieses Problem bedeutenden Einfluß gehabt. Maistre geht in der Betrachtung der Revolution davon aus, daß die Menschheit sie als Strafe für ihre Frevel verdient habe[159]). Und er fügt hinzu: „Le ciel ne peut être apaisé que par le sang. L'innocent peut payer pour le coupable ... L'effusion du sang est expiatrice"[160]). Diese Antwort Maistres semble avoir bouleversé Vigny, sagt Baldensperger[161]). Aus vielen Erfahrungstatsachen liest Maistre hierbei ein Gesetz heraus, wodurch seine Behauptung einseitig und damit unrichtig wird. „Le christianisme repose entièrement sur ce dogme ... le juste en souffrant volontairement, ne satisfait pas seulement pour lui, mais pour le coupable, par voie de réversibilité"[162]). Die Annahme einer unbedingt geforderten réversibilité, einer naturnotwendigen Verteilung des Leids, das die Schuldigen verdient hätten, auf die Unschuldigen, ist falsch. Denn Christus hat — nach christlicher Auffassung — durch seinen Kreuzestod schon alle Schuld der Menschheit auf sich genommen und gesühnt. Wenn Unschuldige für Schuldige leiden, dann ist es nur ein gewisses Teilhaben an Christi Leid und Sühne, aber keine eigene besondere Tat. Auch hier darf man

---

[157]) Journal, S. 67.
[158]) S. 2 ff.
[159]) Viatte, S. 97 ff.
[160]) Zitiert aus Maistres Werken bei Baldensperger, S. 4.
[161]) S. 4.
[162]) Zitiert aus Maistres Werken bei Baldensperger, S. 51.

nicht — wie Maistre es tut — mit rein menschlich-logischer Deduktion zu Werke gehen. All diese Dinge sind nur von einem übernatürlichen Standpunkt aus für Christen verständlich, soweit sie überhaupt Menschen verständlich sein können. Außerdem ist Maistres Behauptung: „... l'inconcevable folie qui ose fonder des arguments contre la Providence, sur les malheurs de l'innocence qui n'existe pas"[163]) nicht deutlich genug und dadurch zum Anlaß großer Mißverständnisse besonders bei Vigny geworden. Es gibt sehr wohl (wenn man von der Erbsünde absieht) persönliche Unschuld und unverdientes Leid. Dieses ist aber nur vom Christentum, von der Erbsünde und von der Erlösung, aus zu verstehen. Diese Beurteilung des Leids vom Standpunkt der Bergpredigt, die eine Höherwertung aller natürlichen menschlichen Kategorien bedeutet, vom Standpunkt des Jenseits, von wo aus gesehen selbst das schwerste Leid, das sonst untragbar ist, gering wird, berücksichtigt Maistre nicht. Seine ungenügende, einseitige und zu stark diesseitige Deutung, obgleich ihm das wahrscheinlich durchaus nicht bewußt gewesen ist, konnte Vigny vor diesem cri de la bête carnassière[164]) mit Entsetzen erfüllen und Gott schreiender Ungerechtigkeit anklagen lassen. Als Antwort auf Maistres Anschauungen konstruiert er den extremen Fall des masque de fer in la Prison, — der, obgleich schuldlos und nach Vignys Ansicht sogar außerhalb jeder Möglichkeit zu sündigen[165]), sein ganzes Leben lang nichts als grausamstes Leid im Gefängnis erfahren hat, — für den Maistres Erklärung des Sühneleids unendlich hart, ja unerträglich ist. Vigny konnte nur deshalb Maistres Auffassung als die offizielle christliche ansehen, weil er die wirklich christliche nicht kannte. Diese kann jedoch von Vignys Antwort (in la Prison) nicht widerlegt werden: im Gegenteil, sie ist auch für einen so unerträglichen Fall noch ausreichend. Vigny aber zerbricht an der schreienden Ungerechtigkeit und dem namenlosen Leid. In grenzenlosem Schmerz verzichtet der masque de fer auf Gott und auf ein jenseitiges glückliches Leben.

Durch zwei Gründe war Vigny dazu geführt worden, über das Leid in der Welt, besonders über das Leid der Unschuldigen nachzugrübeln. Beim Ringen um den Gottesbegriff muß die Frage des Leids in der Welt mit be-

---

[163]) Zitiert aus Maistres 3e Entretien des Soirées bei Baldensperger, S. 55.

[164]) Stello, S. 194; vgl. auch Baldensperger, S. 4.

[165]) Vgl. auch Baldensperger, S. 7 f.

antwortet werden. Außerdem war Vignys eigenes Leid immer für ihn der Anlaß, das Leid anderer Menschen zu sehen, mitzuempfinden und über seinen Sinn nachzudenken[166]).

Seinem eigenen Leid ist Vigny in ähnlicher Weise, wenn auch nicht in dieser extremen Form, begegnet, wie die Gestalt in la Prison ihrem Leid. 1820 fragt er noch sehnsüchtig, ob nicht eine „main forte et secourable" das Unglück aus seinem Herzen reißen könnte[167]). Aber es hat sich eines Tages auf die Schwelle seiner Tür gesetzt und verläßt ihn nicht mehr[168]). Harlander (S. 30 f.) sieht in diesem Gedicht den Ausdruck des ersten nachweisbaren krankhaften Anfalls Vignys. Auch hier möchte ich ihm, wie aus meinen früheren Ausführungen zu ersehen ist, nur bis zu einem gewissen Grade rechtgeben. Gewiß klingt sehr Düsteres an in diesem Bilde, aber wie ich gezeigt habe, ist ja doch bei Vigny — abgesehen von der Veranlagung — schon sehr früh Grund zur Schwermut vorhanden gewesen. Außerdem sind auch bei Menschen, bei denen man später nie etwas Krankhaftes feststellen kann, in der Jugend Schwermutsausbrüche irgendwelcher Art gar nicht selten. Man nehme, um den Beweis dafür zu haben, nur eine Jugendpsychologie zur Hand. Man denke außerdem an Werther und viele andere. Vigny hat wegen seines Leids Gott zwar nicht immer der Ungerechtigkeit angeklagt, aber stets empört er sich gegen ihn, weil er den Menschen keine Erklärung für den Sinn des Daseins und damit auch für das Leid gegeben habe. Trotzdem bleibt auch für ihn die notwendige Forderung, mit seinem Leid fertig zu werden, bestehen. Er versucht es, sei es mit bitterer Auflehnung oder mit stummer Resignation. „Il est mal et lâche de chercher à se distraire d'une noble douleur pour ne pas souffrir autant. Il faut y réfléchir et s'enferrer courageusement dans son épée"[169]). Im Laufe seines Lebens kommt er dem Leid gegenüber immer mehr zu einer stoïschen Haltung, wie er selbst sagt. Aber es ist ein anderer Stoïzismus als der Senecas, der im Leid die Probe des Helden sieht, der von Gott sagt: „Il ne traite

---

[166]) Vom literarischen Standpunkt aus ergibt sich hier folgende Erkenntnis: in Vignys Gedichten zeigt sich, daß er bei der Darstellung seiner Erlebnisse über das „Nur-Persönliche, die zufälligen und zeitlich bedingten Nebenumstände hinausgeht und dadurch in seiner Kunst über die Romantiker hinauswächst" (S. Vorlesung von Prof. Neubert), indem er „den Individualfall zum Symbol werden läßt" (Winkler: Der Weg zum Symbolismus in der franz. Lyrik).

[167]) Le Malheur, S. 100.

[168]) Le Malheur, S. 97.

[169]) Journal, S. 65; vgl. auch Journal, S. 79.

pas mollement l'homme vertueux; il l'éprouve, il l'endurcit, il le mûrit pour le ciel ... une âme courageuse est plus forte que les accidents extérieurs: je ne dis pas qu'elle ne les sent point, mais elle en triomphe ... Toute adversité est à ses yeux un exercice. Où est l'homme digne de ce nom et que l'honnête aiguillonne, qui désire une épreuve à sa taille et ne brave le péril pour voler au devoir?"[170]). Seneca vergleicht den homme vertueux mit den Athleten, deren grandeur, force, énergie n'éclatent tout entière que dans l'épreuve de la douleur. Dieser Mensch wird von Gott geschüttelt par la fatigue, par la douleur, par les privations pour acquérir la véritable force[171]). Daraus spricht ein kraftvolles Menschentum. Im Christentum wird das Leid nicht erstrebt — wenn dies von außerordentlichen Menschen aber getan wird, dann geschieht es nicht um der Ehre oder der véritable force willen, sondern aus Liebe zu Gott — es wird nur ertragen und zwar oft mit unsagbarem Schmerz, und das nie aus irdischen Gesichtspunkten. Vignys Haltung ist weder die religiöse des Christentums, noch die kraftvolle, fast übermenschliche Senecas, obgleich er auch von der honneur zu leiden[172]) und an anderer Stelle von der fierté stoïque spricht. Er steht dem Leid zunächst ganz schlicht als Mensch gegenüber mit derselben Grundhaltung, auf der bei anderen Menschen die christliche Lösung aufbaut: er würde von Herzen gern auf das Heldentum des Leids verzichten; er weiß, daß das Leid fast untragbar sein kann. Da es aber doch ausgehalten werden muß, hämmert er sich in Nachahmung Epiktets immer wieder ein: „Souffre et abstiens-toi"[173]). Darin ist nichts von einer Bejahung des Leids zu spüren; im Gegenteil: Bitterkeit hat sich in seine stoïsche Resignation gemischt. Sein klagendes hélas, dieses hélas, das neben dem pourquoi seine ganze Einstellung dem Leben gegenüber kennzeichnet[174]), will er schließlich mit Aufbietung aller Kraft zu unterdrücken versuchen. Sein Auflehnen gegen die Passivität äußert sich in der schmerzvoll bitteren Lehre, die er den sterbenden Wolf aussprechen läßt: „Si tu peux, fais que ton âme arrive, à force de rester studieuse et pensive, jusqu'à ce haut degré de stoïque fierté ... Gémir, pleurer, prier est également lâche"[175]). In dieser

---

[170]) Seneca I, S. 220 f.
[171]) Seneca I, S. 220 f.
[172]) Vgl. auch Faguet, S. 122 f.
[173]) Brief an Busoni 1849.
[174]) Stello S. 270, vgl. auch Schnack, S. 31.
[175]) Mort du loup, S. 225 (Poésies).

Haltung sieht Vigny dann den idealen Weg, mit dem Leid des Lebens fertig zu werden; und es ist für ihn wie ein Aderlaß, solche Worte aussprechen zu dürfen[176]). Sein Bekenntnis zu diesem Ideal entringt sich aber seiner Seele nur unter Qualen[177]). Es offenbart sich zwar Größe darin, aber es ist die ungeheuer tragische und erschütternde Größe des von Gott gelösten autonomen Menschen, die nicht harmonisch ist, da der Mensch unbedingt auf Gott hingeordnet ist. Vignys froid silence[178]) bringt ihm deshalb keinen Frieden. Er kann auch von der Bitterkeit Gott gegenüber nicht loskommen, vielleicht umso weniger, als er selbst so gütig ist. Fast so wie es die Aufklärer taten, spannt Vigny Gott bei der Beurteilung seines Wesens in den engen Rahmen der menschlichen ratio und des irdischen Seins. Das Leid ist in diesem Rahmen nicht erfaßbar, und Vigny glaubt deshalb, daß Gott den Menschen gegenüber weniger gütig ist, als er selbst es ist. Stello, der die wichtigste Seite von Vignys eigenem Wesen verkörpert, hat infolge seines instinct de tendresse angélique d'inépuisables sources de miséricorde et d'indulgence[179]) für seine frères de douleur, ... pour tous les hommes[180]). Vigny ist durch all sein Leid gütig geworden, so gütig, daß er von der passion de la bonté sprechen konnte, die er in seinem Herzen fühlte[181]). Aber er kann verstehen, daß Kummer und Leid die Menschen auch schlecht machen können[182]); er kennt ja aus eigener Erfahrung die Auflehnung gegen ungerechtes Leid, die bei anderer Veranlagung schließlich zu Schlechtigkeit führen kann. Aus einem Brief aus dem Jahre 1851 spricht eine reifere Auffassung: er billigt nicht mehr, daß die Menschen durch Leid böse werden, aber er entschuldigt sie, die er mit Kranken in Fieberanfällen vergleicht[183]). Daß Vigny mit seiner seelischen Veranlagung, seiner Zartheit zu dem großen Mitleid anderen Menschen gegenüber kommen konnte, ist vom psychologischen Standpunkt aus ganz verständlich. Bei anders veranlagten Menschen würde ihr großes persönliches Leid eine andere Haltung den Mitmenschen gegenüber hervorgebracht haben. Kuskop und Harlander

---

[176]) Brief à une amie, 1843.

[177]) Es ist darum psychologisch falsch und gar nicht im Sinne Vignys, wenn Baldensperger, Küchler und Gläßer diesen Ausweg Vignys als eine vollkommene, großartige Lösung darzustellen versuchen.

[178]) Mont des Oliviers (Poésies, S. 238).

[179]) Stello, S. 96 ff.

[180]) Brief an Brizeux, 1831; vgl. auch Journal, S. 65 u. 147.

[181]) Journal, S. 148.

[182]) Stello, S. 96.

[183]) Brief an Louise Lachaud.

zeigen in ihrer Stellungnahme dazu wieder nur wenig psychologisches Verständnis. Sie führen Vignys Haltung einfach auf Schwäche zurück. Wenn Vigny bekennt: „J'aime la majesté des souffrances humaines"[184]), dann ist es, als ob er im Gegensatz zu Gott das Leid der Menschen wenigstens durch liebevolle Anteilnahme lindern wollte. Er will seine ganze Liebe auf die Menschen, besonders die leidenden Menschen, konzentrieren: „Ce n'est pas ce qui est éternel qu'il faut aimer, mais ce qui passe parce que c'est ce qui passe qui souffre"[185]). Daß auch Gott und gerade Gott in höchstem unvorstellbarem Maße die Menschen mit unendlicher Liebe aus Mitleid liebt und deshalb die Erlösung der Menschheit gewollt und durchgeführt hat, sieht Vigny nicht.

In seinen jüngeren Jahren glaubt er bei Christus, der der femme adultère[186]) verzeiht, und der sich für die Menschen opfert, précisément parce qu'ils sont mauvais[187]), diese Haltung zu finden. Im Journal 1829 sagt er: „L'humanité devait tomber à genoux devant cette histoire parce que le sacrifice est ce qu'il y a de plus beau au monde, et qu'un Dien né sur la crèche et mort sur la croix dépasse les bornes des plus grands sacrifices"[188]). Jedoch im Mont des Oliviers zeigt er, daß er gar nicht verstanden hat, worum es bei Christi Leid, worum es also bei der Erlösung der Menschheit gegangen ist. Im Gegensatz zu dem historischen Geschehen läßt er Christus Gott um eine Erklärung für das Leid der Menschen flehen und ihn am Schweigen Gottes zerbrechen. Er konstruiert hier eine Kluft zwischen Christus und dem unerbittlichen Gott, mehr noch, als er es in anderen Gedichten tut. In seiner Stellung zu Christus liegt wieder eine der verhängnisvollen Umbruchstellen in seinem religiösen Leben. Das läßt sich vielleicht so erklären: er kennt nicht den durch die Jahrhunderte in seinem mystischen Leibe, d. h. in der Gemeinschaft aller Getauften, fortlebenden Christus im Sinne der paulinischen Kirchenauffassung. Christus ist zu einer nur historischen Gestalt geworden, und deshalb ist es leichter möglich, ihn seiner Gottheit zu entkleiden oder sie doch in den Hintergrund treten zu lassen. In Maison du Berger zeigt Vigny eine grundsätzlich ähnliche Auf-

---

[184]) Maison du Berger, Poésies, S. 196. Im Journal, S. 112, sagt er, daß in diesen Worten der Sinn aller seiner philosoph. Gedichte enthalten sei.

[185]) Zitiert bei Faguet, S. 132 ff.

[186]) Poésies, S. 72.

[187]) Faguet, S. 141 ff.

[188]) Journal, S. 35.

fassung wie die auf S. 15 dieser Arbeit charakterisierte von Lamartine: „Le seigneur contient tout dans ces deux bras immenses. Son verbe est le séjour de nos intelligences, comme ici-bas l'espace est celui de nos corps" (Maison du Berger). Ein starker Einfluß Platos ist hier festzustellen. Schlunke (S. 82) sagt: Der „Platonismus ist das Fundament von Vignys Gedankengebäude." Soweit es sich bei Vigny um die Konstruktion einer eigenen Religion handelt, stimmt das sicher; auf sein ganzes Denken bezogen, ist damit zu viel behauptet. Ob Vigny überhaupt nicht an die Gottheit Christi geglaubt hat, ist nicht mit Sicherheit zu bejahen. Allerdings scheint ja vieles in seiner ganzen Haltung darauf hinzuweisen; andererseits spricht er noch im Mont des Oliviers vom divin fils. Er sieht ihn darin als Gott an, als Sauveur. Im Journal (S. 107) nennt er ihn 1843 l'Homme-Dieu, und später (1847) spricht er von ihm in Bezug auf Gott als votre fils. Im Jahre 1857 (angeführt bei Séché S. 464 ff.) beglückwünscht er die Tochter einer Verwandten zur Erstkommunion. Aus dem Brief spricht durchaus der Glaube an Christus im Sakrament, wenn auch jansenistisch gefärbt. Harlander, der diesen Brief auch heranzieht (S. 74 ff.), glaubt darin nur einen Beweis für Vignys Höflichkeit zu sehen, die das religiöse Gefühl seiner Verwandten nicht verletzen wollte. Hätte Vigny jedoch wirklich nicht daran geglaubt, dann hätte er den Brief in ganz anderer Weise schreiben können, auch ohne verletzend zu wirken. Es ist nicht leicht, hier — und überhaupt in Bezug auf seine Stellung zu Christus — richtig zu urteilen. Anstatt weiter daran festzuhalten, daß Christus die Menschen liebte und daraus die Konsequenzen des Christentums zu ziehen, beschäftigte Vigny im Mont des Oliviers diese Liebe nicht mehr; die wichtigste Frage seines Lebens nach dem Warum des Daseins, des Leids und des Übels drängt alle anderen Gedanken vollkommen zurück. Man sieht also, wie wichtig für ihn die Erfassung des objektiven Christentums gewesen wäre, das die Frage nach dem Warum von Schöpfung, Erlösung und Sinn des Lebens, soweit es auf Erden möglich und nötig ist, beantwortet. Ohne sie kann ihm alle Bewunderung vor Christus und die subjektive Deutung des Leidproblems aus der „Nachfolge Christi" nicht helfen. Die Erklärung von Schuld und allem Erdenleid, die in der Sünde Adams ihren Ursprung haben, durch das Christentum, das sie als felix culpa[189]) ansieht, weil sie den Erlöser und durch ihn

---

[189]) Dieser Ausdruck kommt bei Augustinus wohl zum ersten Mal vor.

die Einbeziehung der Menschheit in den dreieinigen Gott erst möglich machte, kennt Vigny nicht. Er sieht Christus nicht als den an, durch den diese Einbeziehung in Gott schon hier auf Erden als in seinen mystischen Leib erfolgt. Da er Christus meist nur als historisch einmalige Persönlichkeit auffaßt, ist dessen Leid, wenn es auch erschütternd ist, selbst für einen Menschen wie Vigny mit so gütigem und liebevollen Herzen nicht letztlich verpflichtend, denn es ist ja seit 1800 Jahren vorüber; Vignys Mitleid gilt deshalb der jetzt leidenden Menschheit.

Aus dem bisher Gesagten ist wohl hervorgegangen, daß mit Vignys Gottesbegriff Gottesliebe kaum zu vereinen ist. Nach seiner Auffassung wird Gott ganz allgemein von den Menschen nur assez froidement geliebt[190]), was besonders auch für seine eigene Stellung zu Gott gilt. Dies ist auch schon zu erklären versucht worden. Offen geblieben ist aber noch die Frage: „Wie ist diese Haltung bei einem Menschen mit so feinem Gefühlsleben und so großen Fähigkeiten zur Liebe möglich geworden?"[191]). Nicht ohne Bedeutung ist die Tatsache, daß Vignys Wesen gewissermaßen aus zwei Menschen zusammengesetzt gewesen ist, wie er selbst sagt[192]); aus dem idealistischen Gefühlsmenschen (in der Ausdrucksweise der vorliegenden Untersuchung: anthropozentrischer Individualismus gefühlsmäßiger Prägung) Stello und dem realistischen Verstandesmenschen (in der Ausdrucksweise der vorliegenden Untersuchung: anthropozentrischer Individualsimus rationalistischer Prägung) Docteur Noir[193]) (diese Aufteilung des Menschen entspricht wieder ganz der analytischen Denkweise). Gott ist bei ihm in die Sphäre des Intellekts zurückgedrängt, während die Wesenszüge Stellos nur bei seinem Verhalten den Menschen gegenüber hervortreten. Wie soll das aber gedeutet werden, da Vigny doch viel mehr Stello als Docteur Noir ist? Er ist dem Verfasser

---

[190]) Journal, S. 56.

[191]) Aus seiner eigenen Erfahrung sagt er in der Vorrede zu Chatterton, S. 7, von der Veranlagung des Dichters folgendes: „... les affections et les tendresses de sa vie sont écrasantes et disproportionnées; ses enthousiasmes excessifs l'égarent; ses sympathies sont trop vraies; ceux qu'il plaint souffrent moins que lui et il se meurt des peines des autres. Les dégouts ... de la société humaine le jettent dans des abattements profonds, dans de noires indignations, dans des désolations insurmontables, parce qu'il comprend tout trop complètement et trop profondément, et parce que son oeil va droit aux causes qu'il déplore ou dédaigne, quand d'autres yeux s'arrêtent à l'effet qu'ils combattent". — Vgl. dazu auch Journal, S. 47 u. a.; außerdem z. B. Brief an seine Base L. Lachaud, 1847, Stello, S. 271.

[192]) Stello, S. 271.

[193]) Schnack, S. 20 ff., S. 59 ff.

der Nachfolge Christi, diesem Mystiker subjektiver Prägung, viel näher, als es den Anschein hat. Bremond versucht in seinem Werk Prière et Poésie, die ganz ähnliche Grundveranlagung von Mystiker und Dichter im allgemeinen herauszuarbeiten: „... l'expérience poétique est une expérience d'ordre mystique, ou, pour parler plus exactement, analogue à l'expérience mystique ..."[194]). Vignys eigene dichterische Erfahrung ist ganz ähnlich der, die Bremond als analog zur expérience mystique bezeichnet. In der Vorrede zum Chatterton sagt er vom Dichter: „Mais il est une autre sorte de nature plus passionnée, plus pure et plus rare. Celui qui vient d'elle est inhabile à tout ce qui n'est pas l'oeuvre divine, et vient au monde à de rares intervalles ... pour être à charge aux autres, quand il appartient complètement à cette race exquise et puissante qui fut celle des grands hommes inspirés. — L'émotion est née avec lui si profonde, et si intime, qu'elle l'a plongé, dès l'enfance, dans des exstases involontaires, dans des rêveries interminables, dans des inventions infinies. L'imagination le possède par-dessus tout ... Fuite sublime vers des mondes inconnus, vous devinez l'habitude invincible de son âme! Dès lors, plus de rapports avec les hommes, qui ne soient altérés et rompus sur quelques points. Sa sensibilité est devenue trop vive; ce qui ne fait qu'effleurer les autres, le blesse jusqu'au sang; ... de la sorte, il se tait, s'éloigne, se retourne sur lui-même et s'y renferme comme dans un cachot. Là, dans l'intérieur de sa tête brûlée, se forme et s'accroit quelque chose de pareil à un volcan. Le feu couve sourdement et lentement dans ce cratère, et laisse échapper ses laves harmonieuses, qui d'elles-mêmes sont jetées dans la divine forme des vers. Mais le jour de l'éruption, le sait-il? On dirait qu'il assiste en étranger à ce qui se passe en lui-même, tant cela est imprévu et céleste! Il marche consumé par des ardeurs secrètes et des langueurs inexplicables. Il va comme un malade et ne sait où il va"[195]). Da Vigny hier gewissermaßen selbst von maladie spricht, glauben Kuskop und Harlander sich in ihren Schlüssen bestärkt. Die Worte Bremonds zeigen aber deutlich, daß man an einen Dichter einen anderen Mastab anlegen muß als an einen Durchschnittsmenschen. Wie sehr Vigny selbst wirklich Dichter und nicht nur grand écrivain ist, wie sehr man also das Recht hat, die Analogie von Mystiker und Dichter auch auf ihn anzuwenden, geht auch aus folgendem Urteil hervor, das

[194]) S. 83; vgl. Ausführlicheres S. 76 u. 86 f.
[195]) Vorrede zum Chatterton, S. 6 f.

gerade bei einem Franzosen so befremdend wirkt, an das er sich aber — vielleicht von seinen ersten Anfängen abgesehen — während seiner ganzen Schaffenszeit gehalten hat. „La vanité la plus vaine est peut-être celle des théories littéraires. Je ne cesse de m'étonner qu'il y ait eu des hommes qui aient pu croire de bonne foi ... à la durée des règles qu'ils écrivaient. ... Il n'y a ni maître ni école en poésie; le seul maître, c'est celui qui daigne faire descendre dans l'homme l'émotion féconde."[196]) Und doch hat dieser mystisch veranlagte Mensch mit der Nachfolge Christi nichts anzufangen gewußt. Vielleicht gilt von ihm Ähnliches wie von Michelet, von dem Jules Simon sagte, daß die Lektüre der Nachfolge Christi ihn religiös aber nicht christlich gemacht habe[197]). Jahrhunderte hindurch hat zwar diese subjektive Mystik, wie schon ausgeführt[198]), den meisten Menschen religiöse Nahrung sein können[199]); sie ist ausreichend (schließlich kommt es ja auf dieses Persönliche an, und es soll gar kein Werturteil gefällt werden) für Menschen, die fraglos oder demütig das Übrige annehmen. Für Menschen aber, die vom Erbe der Aufklärung, die die letzten Konsequenzen aus der analytischen Denkweise gezogen hat, belastet sind, vor deren geistigem Auge das Christentum in einzelne Erscheinungsformen, die man als absurd verwarf, zerrissen worden ist, genügt die Subjektivität der Nachfolge Christi nicht mehr. Das gilt auch für Vigny. Sie hat in ihm die Gottesliebe nicht mehr wachrufen können, da diese wohl erst dann möglich ist, wenn einem der Sinn von Schöpfung und Erlösung und allem, was damit zusammenhängt, objektiv aufgegangen ist. Vigny hätte unbedingt die große synthetische Sicht des Verhältnisses des homme nouveau zu Gott, dessen Kind und zu Christus, dessen Bruder er ist, gebraucht. Alles Philosophisch-Religiöse in seinen Werken wäre dann anders ausgefallen, trotz seines naturhaften Pessimismus, der durch Veranlagung und Lebensschicksal bedingt war. Hier erkennt man, wie unzureichend all die bisher angeführten Gründe für Vignys Weltanschauung und im besonderen für seine Religion waren und wie wenig sie das Tiefste und Entscheidenste in seinem Wesen getroffen haben. Harlander sagt in seiner Besprechung der einzelnen Werke über Vigny (S. 8 f.), daß Montégut unter anderen Gründen für

---

[196]) Vorrede zu Chatterton, S. 12 f.
[197]) In dem Art. v. Henry Girard in R. H. L. 1925 (32. Bd.), S. 89.
[198]) s. S. 9 f. dieser Arbeit.
[199]) Einem Mann wie Corneille z. B. noch hat die Nachfolge Christi viel bedeutet; er hat sie übrigens auch übersetzt.

seine Lebenstragik schließlich auch seinen Unglauben angeführt habe. Im Laufe der Zeit ist dieser Grund gelegentlich in der Kritik herangezogen worden, aber man hat geglaubt, ihn zurückweisen zu müssen, wie es z. B. auch Séché getan hat, und zwar mit einem gewissen Recht. Wie wir in dieser Arbeit zu zeigen uns bemühen, ist zwar der Hauptgrund für Vignys So-sein auf religiösem Gebiet zu suchen, und damit geben wir Montégut recht. Aber man darf eben nicht von Unglauben schlechthin sprechen, — und damit stehen wir Séché u. a. näher — sondern muß diesem Unglauben geistesgeschichtlich und psychologisch auf den Grund zu gehen versuchen. Den Begriff des Seelenbräutigams aus der Imitatio konnte Vigny mit seinen Vorbedingungen nicht mehr mit Realität erfüllen. Ein bloßes Nachahmen Christi ohne seinsmäßige Verbundenheit konnte ihn nicht verpflichten. Außerdem geht die Nachfolge Christi auf die Probleme, die Vigny quälen, nicht ein; deren Lösung wird darin meist gläubig angenommen. Es handelt sich ja in diesem Büchlein hauptsächlich um eine ethische Anleitung zur praktischen Gestaltung des Lebens. Aus all dem ist es zu verstehen, daß in religiöser Beziehung der Rationalismus so ausschlaggebend für Vigny geworden ist, daß die aufklärerische Geistigkeit[200]) einen so viel stärkeren Eindruck auf ihn machen konnte als dieses mystische Werk und seine eigene Veranlagung des idealistischen Gefühlsmenschen. Da ihm die objektive Grundlage fehlte, hat die subjektive Mystik dieses Buches sein Sein nicht wirklich erfassen können. Citoleux stellt viele Abweichungen Vignys vom Verfasser der Nachfolge Christi im einzelnen fest; jedoch ist das für unsere Ausführungen nicht von Bedeutung.

Wie traurig sich der Mangel an Liebe zu Gott gerade bei Vigny ausgewirkt hat, zeigt sich schon in seinem Gedicht Moïse. Wenn er von der Einsamkeit des großen Menschen spricht, dann hat er zwar an das letzte Geheimnis des Menschseins gerührt, seine tiefste Problematik gesehen, aber nicht die Lösung gefunden, die erst durch das Christentum möglich geworden ist. Es liegt in der Bestimmung des Menschen, daß nur Gott seine letzte Einsamkeit erfüllen kann. Aber Vigny kennt nicht die Einbezogenheit in Gott; er kennt auch nicht, wie andere Romantiker, ein Aufgehen in einer pantheistisch[201]) gesehenen Gottheit. Er sucht die Überwindung dieser Ein-

---

[200]) Citoleuxs Werk dafür maßgebend, besonders S. 232.

[201]) Huber spricht vom Pantheismus Vignys. Das muß jedoch zurückgewiesen werden. Auch Schluncke hält die Ansicht Hubers für „ganz verfehlt" (S. 81).

samkeit in der Liebe zu einem Menschen, in den er sein ganzes Sein hineinschütten möchte. Schon als junger Mann hat er, wie aus Moïse hervorgeht, dies empfunden. In seinem reifen Alter drückt er die gleiche Seelenhaltung mit noch größerer Feinheit aus: „... si Dieu près de lui t'a voulu mettre, o femme! ... C'est pour qu'il se regarde au miroir d'une autre âme ..."[202]). Für Moses ist das Bewußtsein, daß diese Begegnung mit einem Menschen für ihn nicht mehr möglich ist, da alle vor ihm zittern, ihn verehren, aber nicht lieben, äußerst schmerzvoll. Vigny leidet später ungeheuer unter der bitteren Erkenntnis, daß man ne peut répandre son âme dans une autre âme que jusqu'à une certaine hauteur[203]). Da er das Ungenügen der Menschen erkannte, was ihn tief erschütterte, hätte er auch hier die befriedigende Folgerung ziehen müssen: „Die Menschen, auch die, die ich für die Besten halte, können nicht genügen. Also muß ich mich auf Gott stürzen." Er findet diesen Ausweg nicht, den z. B. auch die große spanische Mystikerin Teresa von Avila mit den auf unerhörte Größe des Menschen deutenden Worten gefunden hat: „Todo es nada; Dios solo basta." Da Vigny zu dieser Haltung nicht gelangt, bleibt er im Grunde innerlich trostlos in seiner Einsamkeit. Es ist deshalb sicher nicht richtig, wenn Baldensperger sagt: „... la misère de la Psyché esseulée ... cette nostalgie n'avait pu hanter jusqu'à l'agonie un homme pour qui „la solitude est sainte" et qui se félicite d'avoir „sur son caractère une double enveloppe de taciturnité"". Vigny meint mit dieser Einsamkeit, die er liebt, das Fernsein vom Getriebe der Menschen, den Aufenthalt in den schweigenden Feldern, wo er seine Seele mit sich selber sprechen hören und sich dans des méditations infinies sammeln lassen kann[204]), aber nicht das innere seelische Alleinsein. Und es scheint mir nicht, daß er sich in seiner Schweigsamkeit, die ja erst durch all das Traurige bedingt ist, das er erlebt hat, glücklich fühlt. In einem Brief sagt er sogar von der äußeren Einsamkeit, daß sie sein Herz oft etwas stark bedrückt habe[205]). Um wieviel mehr gilt das von der seelischen Einsamkeit. Es ist, als ob Vigny für sich selbst ein ähnliches Schicksal vorausgeahnt hätte als das, das er in Moïse darstellt. Viatte glaubt, mit einem mitleidigen Achselzucken

---

[202]) Poésies, S. 193.

[203]) Journal, S. 71 a. d. Jahre 1836: nach seinen Erfahrungen mit Marie Dorval.

[204]) Brief an L. Lachaud, 1847.

[205]) Brief an Busaoni, 1852. Auch diese Tatsache steht nicht im Widerspruch zu seiner nordischen Zurückhaltung.

über das Leid des Moses hinweggehen zu dürfen[206]). Vigny hat aber hierin das Menschsein viel tiefer und richtiger erfaßt als Viatte, denn es ist das Letzte und Schwerste für einen Menschen, bewußt losgelößt von allen Bindungen an Menschen, sich nur in Gott hineinwerfen zu müssen. Moses steht in dieser Gottesnähe, das Auserwähltsein drückt ihn wie eine unerträgliche Last. Vigny fühlt instinktiv, wie er es durch Moses zeigen will, daß es unendlich schwer ist, wenn Gott mit dieser letzten Forderung an einen Menschen herantritt; Kierkegaard hat es vielleicht noch erschütternder gefühlt. Er aber ist Gott nicht ausgewichen, er hat die einzig möglichen Folgerungen daraus gezogen. Vigny hat es nicht gekonnt. Kierkegaards Lösung ist leidvoll, schwer, aber schließlich frohmachend. Vignys bleibt leidvoll, drückend, fast erdrückend. Darum läßt er auch Moses wünschen: „Laissez-moi m'endormir du sommeil de la terre." Citoleux sieht in dem Wunsch des Moses, vom Leben befreit zu werden, den Einfluß Voltaires und fragt, warum Moses nicht nach dem Himmel strebt. Er glaubt, daß es sich um eine Leugnung der Unsterblichkeit und ein Sehnen nach einem Aufgehen im Nichts handelt[207]). Ob Vigny das gemeint hat? Moses spricht zwar nicht von einem Fortleben im Jenseits, wo er von seinem Leid befreit werden würde, aber er leugnet es auch nicht; es geht ihm ja nur darum, daß er auf Erden dieses ungeheure Spannungsverhältnis zwischen Gottesnähe und selbstgewollter Erdgebundenheit nicht länger ertragen zu können glaubt. Dem leidgeprüften Alfred de Vigny hätte die Erfassung des Christentums im synthetisch-objektiven Sinne seine eigene Gottesnähe geoffenbart, ihm aber gleichzeitig das Ertragen dieses Spannungsverhältnisses erleichtert und ihm die Möglichkeit zur Gottesliebe gegeben. Wie nahe er im Grunde tatsächlich der Denkweise von Paulus war, was er selbst nicht wußte, soll später noch gezeigt werden.

Zunächst muß betont werden, daß er die Synthese, die er in Maistres Haltung erkannt zu haben glaubte[208]), sogar scharf ablehnte. Nach seiner Meinung haben Menschen, die allein Achtung verdienen, immer nur aus der Analyse ihre idées durables geschöpft. „L'Analyse est la destinée de l'éternelle ignorante, l'âme humaine"[209]). Er will die Analyse, und doch schreibt er ihr eine so verhängnisvolle Bedeutung zu. Ja die analytische Denk-

[206]) S. 197.
[207]) S. 246.
[208]) Stello, S. 194 ff.
[209]) Stello, S. 25 f.

weise war für ihn (und viele andere) in ihren Auswirkungen mehr als traurig, was er selbst nie geahnt hat. Die Art, in der er Gilbert im Stello[210]) um die Sterbesakramente bitten läßt, zeigt ganz deutlich die analytische Auffassung der vom Meßopfer gelösten Eucharistie. Gilbert glaubt noch daran, aber man fühlt, daß bei dieser analytischen Auffassung sein Glaube dem Rationalismus nicht wird standhalten können, was sich aus seinen wiederholten krampfhaften Betonungen: „Dieu est certainement dans l'hostie" schließen läßt. Vigny stellt Gilberts Haltung so dar, aber man darf wohl annehmen, daß seine eigne nicht anders gewesen ist[211]).

In engem Zusammenhang damit steht die Tatsache, daß das Dogma nach seiner Meinung keine absolute Gültigkeit hat. Es ist ganz und gar vom Zeitgeist abhängig, ja überhaupt erst von ihm geschaffen worden, um das Absolute, das für ihn die Moral ist, zu schützen: „. . . c'est l'axe du monde, c'est la sève de la terre, c'est l'élixir de vie des hommes, destillé lentement par tous les peuples passés pour les peuples à venir: c'est la morale." (Daphné S. 156). Das Dogma vergleicht er mit einer Art Glassarg, der eine Mumie vor Verfall schützt. In ihrem Körper wird eine Papyrusrolle aufbewahrt, auf der einige brèves maximes aufgeschrieben sind, die all das enthalten, was die Menschen bis zu diesem Tage erdacht haben pour tâcher de se rendre meilleurs[212]). Da er (wie die meisten Romantiker) das Dogma als losgelöste Erscheinungsform einer bloßen Lehre, als subjetive Fiktion von Menschen, als etwas Konstruiertes statt aus der Realität des Seins der Kirche Gewordenes ansah, warum sollte er es da anerkennen müssen? Die analytische Denkweise hat ihn zu dieser vollkommenen Verkennung des Christentums geführt. In derselben Linie liegt, daß er ganz im rationalistischen Sinne die Religion als idée[213]) und nicht als Seinsweise ansieht[214]). Wenn er weiter sagt: „La religion du Christ est une religion de désespoir, puisqu'il désespère de la vie et n'espère qu'en l'éternité"[215]), zerteilt er in analytischer Weise die christliche Auffassung in eine Hoffnungsauffassung dem Jenseits und eine Verzweiflungshaltung dem Diesseits gegenüber.

---

[210]) S. 25 f.
[211]) Vgl. dazu das auf S. 53 dieser Arbeit Gesagte über Vignys Glauben an Christus im Sakrament.
[212]) Daphné, S. 158 f.
[213]) Vgl. das über den Platonismus Gesagte, S. 53.
[214]) Vorrede zu Chatterton, S. 10.
[215]) Journal, S. 63.

Der jansenistische Einfluß, verbunden mit der rationalistisch-analytischen Denkweise, läßt ihn das Christentum so sehen. In diesem falschen Christentum gibt es keine wirkliche innere Verbundenheit von Körper und Geist, keine Ganzheit des Menschen und des Lebens.

Und nun kann man die Frage stellen: wieso ist Vigny trotzdem der Erfassung der Synthese des Christentums, der objektiven Mystik näher gewesen, als er selbst wußte? Wir konnten feststellen, daß seine Veranlagung mit der der Mystiker große Ähnlichkeit hat[216]). Es wäre also für Vigny nicht schwer gewesen, das Christentum so anzunehmen, wie Paulus es sieht, wenn er es nur so kennengelernt hätte. Es ist sicher nicht zufällig, daß gerade ein Romantiker, ein Mystiker, ein Schüler von Lamennais, nämlich Guéranger, mit der liturgischen Bewegung in Frankreich begonnen hat[217]), also wieder auf das Christentum im Sinne von Paulus, auf die theozentrisch-objektive Haltung, zurückgegangen ist. Daß diese Vigny durchaus nahegelegen hat, ist außerdem nicht nur eine nach logischen und psychologischen Gesichtspunkten abgeleitete und konstruierte Annahme. In seinem Journal findet sich eine Stelle, wo er ganz deutlich den theozentrischen Standpunkt fordert: „Si les hommes avaient la force de se préparer à réfléchir aux choses divines par un premier acte de renonciation à leurs intérêts ... un amour sacré de la vérité qui élève l'âme ver le Créateur ..."[218]). Aber er glaubt, daß dieser Standpunkt im Christentum nicht anzutreffen ist. Er scheint also nichts zu wissen von all den Menschen mit theozentrischer Religiosität[219]) und von der objektiven Form des liturgischen Gebetes der Kirche, in dem es alle Tage heißt: gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam, um nur ein Beispiel anzuführen. In der Sorge der Christen um ihr ewiges Seelenheil sieht er nur das rein menschliche Streben nach Vergeltung ihrer guten Taten; daß es sich aber beim Himmel nicht in erster Linie um Belohnung[220]), sondern vielmehr um die Verwirklichung des Schöpfungs- und Erlösungsplanes Gottes, die Einbeziehung der Menschheit in Gott, handelt, weiß er nicht. Seiner Seele schwebt instinktiv also das wahre Wesen des Christentums vor, er

---

[216]) Citoleux sagt zusammenfassend über ihn (S. 232): „Tout en restant déiste et même mystique, Vigny nous apparaît dans l'ensemble de son oeuvre rationaliste".

[217]) Vgl. dazu Platz u. Bremond.

[218]) Journal, S. 105.

[219]) Vgl. Bremonds großes Werk.

[220]) Wie er es in einem Brief an Mme de Saint-Maur 1862 ausdrückt.

fordert es sogar unbewußt, und doch kann er das Christentum nicht annehmen, weil er eben ein falsches Bild von ihm hat. Das Wesen des Christentums erschöpft sich für Vigny in der utilité, die es comme point d'appui de la morale[221]) hat. Citoleux sieht in dieser Auffassung von der Notwendigkeit des Christentums einen Beweis für seine christliche Einstellung. Daß aber damit im Grunde nichts dafür bewiesen ist, — denn die Aufklärer waren ja zunächst derselben Meinung — haben wir schon festgestellt. Ganz richtig erfaßt Vigny zwar, daß das viel zu klein ist, aber er glaubt tatsächlich, damit sein Wesen getroffen zu haben. In der Haltung von Descartes und Spinoza glaubt Vigny, den von ihm charakterisierten theozentrischen Standpunkt verkörpert zu sehen; der ausgesprochene Rationalismus, die analytische Denkweise, dieser beiden macht einen solchen Eindruck auf ihn[222]). Von Augustin, Bossuet und Fénelon aber sagt Vigny „... ils considèrent l'univers comme construit pour certaine petite pleuplade, et Dieu lui-même descendra sur une petite planète privilégiée pour lui donner une législation particulière"[223]). Die Theozentrik hat er zwar im Sinne Bremonds erfaßt, aber die eben angeführte Anschauung, die er hier der Theozentrik entgegenhält, bildet in Wirklichkeit durchaus keinen Gegensatz zu ihr. Vignys Standpunkt läßt sich aus seiner Zeit heraus verstehen, die unter dem starken Einfluß der neuen Ergebnisse der Naturwissenschaften, besonders der Entdeckungen in der Astronomie, stand. Die ungeahnte Größe des Universums hatte die Ansichten der Menschen ins Wanken gebracht, daß sie gar nicht mehr sahen, daß — bei aller verstummenden Bewunderung vor dieser Größe — die Unendlichkeiten in den unendlich vielen und immer anders gearteten Menschenseelen viel unfaßbarer sind. Man denke in diesem Zusammenhang außerdem an die Welt des Mikrokosmos und an die Atomtheorie, auf die nur andeutungsweise hingewiesen sei. Vom rein menschlichen Standpunkte aus kann man also Vigny hier schon widersprechen; vielmehr noch vom metaphysisch-religiösen Standpunkt aus. Man kann vielleicht von Vigny sagen, daß er nicht wirklich weiß, was der Mensch ist, und deshalb auch das Verhältnis von Gott und Mensch nicht erfassen kann. Wie schon wiederholt betont, sieht er den Menschen immer losgelöst von Gott, oder anders ausgedrückt, Gott in deistischer Ferne. So ist es, wenn er vom

---

[221]) Journal, S. 104 f.

[222]) Sein eigner Rationalismus hindert ihn nicht, Descartes mit dem jüdischen Philosophen in einem Atemzuge zu nennen.

[223]) Journal, S. 104.

geôlier spricht oder Beten eine Feigheit nennt, um nur noch an zwei Punkte zu erinnern. Der Mensch ist für ihn nur wie ein Atom des unendlichen Weltenraumes; daß er aber bei dieser Kleinheit einerseits, andererseits gleichzeitig unfaßbar groß ist durch seine organische Verbundenheit mit Gott durch Christus, sieht Vigny nicht. Durch die Frage: „Que sommes-nous pour Dieu?"[224]) biegt er so wieder von seiner richtigen Haltung, der Forderung nach der theozentrischen, ab. Oder besser gesagt: er bleibt bei seinem (von S. 33 an charakterisierten) durchaus anthropozentrischen Standpunkt, von dem die Forderung nach theozentrischer Einstellung eine Ausnahme, ein kurzes Aufleuchten, des von ihm unbewußt geforderten, aber unbekannten wahren Christentums darstellt.

Ebenso wie er hier das wahre Wesen des Christentums instinktiv erfaßte und forderte, ist es auch mit seinem Verhältnis zur Offenbarung. Er sieht sie als unbedingt notwendig zur Lösung der Rätsel des Lebens an. Wie schon gesagt, steht sein ganzes Dasein unter der drückenden Frage nach der Bestimmung des Menschen: „. . . de quels lieux il arrive et dans quels il ira"[225]). Und in dieser Frage, die in vielfach variierter Formulierung[226]) in seinen Werken wiederkehrt, ist jedesmal eine Empörung gegen Gott enthalten, der die Menschen in ewiger Unwissenheit gelassen habe. Mit Bezug auf den Mont des Oliviers, der nichts weiter als eine erneute Anklage gegen Gott eben wegen dieser ignorance der Menschen ist, sagt er im Journal: „Vous nous avez laissés dans l'incertitude, Seigneur. Votre Fils en vain vous supplia sur le mont des Oliviers. — Pardonnez-nous donc d'avoir pris le compas"[227]). Seine ganze Einstellung drängt ihn also gewissermaßen dazu, die Offenbarung anzunehmen, doch hat er es nicht fertig gebracht, sie grundsätzlich als Ganzes anzuerkennen und an sie zu glauben. Wie schon gezeigt, lehnte er durchaus nicht alles ab. Aber die Synthese fehlte, das Fundament fehlte; und deshalb waren die einzelnen Bausteine jeder Erschütterung von seiten des Rationalismus preisgegeben und erlagen auch mehr oder weniger häufig dieser Erschütterung. Damit ist wieder erklärt, weshalb das Bild, das sich die einzelnen Forscher über Vignys Religion gemacht haben, so zwiespältig ist und weshalb all die Beweise für seinen Glauben, die Séché und andere an-

---

[224]) Journal, S. 65.

[225]) Poésies, S. 237 (Mont des Oliviers).

[226]) z. B. im Journal, S. 154 oben: „Pourquoi nous a-t-on mis au monde? — Mais chut! C'est la seule question sans réponse."

[227]) Journal, S. 154.

führen, durch ebensoviele bezw. mehr Beweise seines Unglaubens widerlegt werden können. Im Journal sagt Vigny von den Menschen: „Ils ne savent ni pourquoi ils sont en prison (das Leben ist damit gemeint), ni où on les conduit après, et ils savent qu'ils ne le sauront jamais. Cependant il y en a parmi eux qui ne cessent de se quereller pour savoir l'histoire de leur procès, et il y en a qui en inventent les pièces; d'autres qui racontent ce qu'ils deviennent après la prison, sans le savoir. Ne sont-ils pas fous? Il est certain, que le maître de la prison, le gouverneur, nous eût fait savoir, s'il eût voulu et notre procès et notre arrêt ... Nous ne sommes pas sûrs de tout savoir au sortir du cachot, mais sûrs de ne rien savoir dedans ..."[228]). Bei ihm handelt es sich wohl zunächst nicht, wie bei den rationalistischen Bibelkritikern[229]), um einen Zweifel an den Geschehnissen und Wundern, die die heilige Schrift berichtet. Trotz seines Rationalismus ist er doch zu sehr Dichter, d. h. in irgendeiner Form Mystiker, um Übernatürliches von vornherein unbedingt ablehnen zu müssen. Sein Zweifel greift viel tiefer: er kennt nicht den Sinn des Daseins. Wie schon ausgeführt, kennt er Gott nicht, er kennt den Menschen nicht, und nur deshalb kommt er schließlich dazu, an die Offenbarung nicht glauben oder mindestens sie nicht praktisch für sein Leben verwerten zu können. Die falsche Sicht des Christentums bedingte den Zweifel, den Viatte als Hauptcharakteristikum für die crise morale von 1830[230]) ansieht, ja der überhaupt für die Menschen des 19. Jahrhunderts typisch gewesen zu sein scheint.

Doch die Todesnacht seiner Mutter war Vignys nuit d'illumination, die Estève[231]) mit der Bekehrungsnacht Pascals vergleicht. Nachdem er am Sarge seiner Mutter gebetet, schreibt er in sein Tagebuch: „Mon Dieu! Mon Dieu! avez-vous daigné connaître mon coeur et ma vie? Mon Dieu! m'avez-vous éprouvé à dessein? Aviez-vous réservé la fin de ma pauvre et noble mère comme un spectacle pour me rendre à vous plus entièrement? Avez-vous donc permis que la mort attendît mon retour? Si j'ai le malheur de vivre et de vieillir, la faiblesse humaine ne me fera jamais oublier cette nuit fatale et sombre, mais où quelques signes consolants et divins me sont apparus"[232]). Er fühlt also, daß Gott ihm

---

[228]) Journal, S. 28 ff.
[229]) Vgl. Spinoza, S. 11 ff. dieser Arbeit.
[230]) S. 179 ff.
[231]) S. 224 f.
[232]) Journal, S. 75.

persönlich gegenübertritt, er fühlt, daß Gott mit Forderungen an ihn herantritt. Aber er geht diesen angedeuteten Weg nicht weiter. Der Zweifel sitzt zu tief in seiner Seele. Er bittet Gott zwar, daß er ihm auf die Fürbitte seiner Mutter hin seine Sünden verzeihen möge[233]), aber der Grundton seines Gebetes ist die immer wiederkehrende bange Frage an Gott, ob seine Mutter denn tatsächlich in einer besseren Welt sei oder nicht[234]). So versinkt er in fast trostlosem, unsagbarem Schmerz. Gewiß liegt in der Tatsache, daß er überhaupt betet[235]), wieder ein positives Element, aber einen Beweis für sein wirkliches Christsein darin zu sehen, wie Citoleux und Séché es tun, ist sicher nicht richtig. „La foi qu'il implorait ne descendit pas en lui. La raison, la raison raisonnable reprit son empire", sagt Estève[236]). Da er den rechten Sinn des Gebetes nicht verstanden hat, vernachlässigt er es bald wieder ganz. Die Worte in Mort du Loup[237]) stehen nicht in absolutem Gegensatz zu der eben gekennzeichneten Haltung. Wenn Citoleux weiter davon spricht, daß Vigny von Extremen beherrscht ist, die er nicht vereinen kann, so stimmt das wahrscheinlich nur bis zu einem gewissen Grade. Man müsse seine Gedichte alle lesen, um seine ganze Geistigkeit erfassen zu können: les Destinées et la Bouteille à la Mer: l'asservissement et l'affranchissement des hommes; le Mont des Oliviers et la Sauvage, la critique de la rédemption et l'apologie de la loi chretienne[238]). Tatsächlich sind das aber durchaus keine konträren Gegensätze; sie entsprechen beide seiner Geisteshaltung: selbst Citoleux nennt die Sauvage nicht mehr als eine apologie de la l o i chrétienne; und gerade das ist das am wenigsten Charakteristische für das Christentum. Die eigentliche Inkonsequenz Vignys liegt, wie schon betont[239]), immer an der Stelle, wo er von seiner richtigen Grundhaltung, die ihn zum wirklichen Christentum hätte führen können, abgebogen ist; daß aber diese Umbruchstellen durch von ihm selbst mehr oder weniger unabhängige Faktoren, vor allem durch die jansenistische Kenntnis des Christentums und die Tradition der rationalistisch-analytischen Erfassung des Christentums, bedingt sind, haben wir schon gesehen. Wenn man von diesen Abbiegungen absieht, weist seine

---

[233]) Journal, S. 77.
[234]) Journal, S. 76 ff.
[235]) Vgl. auch Journal, S. 42.
[236]) S. 295.
[237]) vgl. S. 50 dieser Arbeit.
[238]) Citoleux, S. 239.
[239]) S. 35 f. dieser Arbeit.

ganze Einstellung im Grunde keine Widersprüche auf. Es läßt sich hier wieder das Gleiche sagen, was immerfort im Laufe dieser Ausführungen betont wurde. Im besonderen gilt hier noch das, was zur Charakterisierung seines Offenbarungsglaubens angeführt wurde. Vigny ist weder gläubig noch ungläubig zu nennen. Er hat diese seine Stellung diesem von ihm gekannten Christentum gegenüber eingenommen; aber dieses Christentum war nur eine Abart des wahren Christentums und bot, wie gezeigt, Angriffspunkte genug. Deshalb ist es verständlich, daß Vigny dieses Christentum nicht als seine Religion anerkannte. Es war nicht das, was er brauchte; und das, was er, der Romantiker, der Mystiker, der zwar unbewußt aber doch im Grunde Synthese wünschte, brauchte, kannte er nicht. Er ist der große Mensch, der sich nicht zufrieden gibt mit einer Auch-Religion, mit einem bloßen Bekenntnis. Religion hätte für ihn das Leben bedeuten müssen. Deshalb konstruiert er sich, in Anlehnung an Plato, eine rein geistige Religion, von der er glaubt, daß sie ihn innerlich erfüllen könne und äußerlich seinem Lebensstil entsprechend sei. Er glaubt aber, daß diese neue Religion des pur esprit nur für wenige Menschen geeignet ist[240]). Deshalb tritt er für das Christentum noch ein, weil es für die große Masse sauvegarde la morale: car il constate l'impuissance des hommes à accomplir d'eux-mêmes leurs devoirs. Und die Dogmen scheinen ihm nécessaires pour préserver la civilisation[241]). Für sich persönlich braucht er ein solches Christentum nicht: sein Leben[242]), seine Stellung zu den Menschen waren — man könnte wohl sagen in jeder Hinsicht — durchaus vorbildlich[243]). Er glaubte wohl damit, praktisches Christentum zu leben und so einen Ersatz für religiöse Betätigung zu haben. Die honneur[244]), die innere Anständigkeit, war für all sein Handeln ausschlaggebend. Die ungenügende Erfassung des Christentums hatte ihn zu der Konstruktion dieser seiner

---

[240]) In Wirklichkeit entspricht eine solche Religion auf der Grundlage des platonischen Idealismus auch gar nicht dem Wesen des Menschen, der eine Leib-Seele-Ganzheit darstellt.

[241]) Viatte, S. 199 ff.; vgl. auch S. 60 u. 62 dieser Arbeit.

[242]) Vgl. z. B. seine Anschauungen über Selbsterziehung.

[243]) vgl. S. 30 f. der Arbeit; es ließe sich noch auf Vieles hinweisen: z. B. auf sein Verhältnis zu den Landarbeitern auf seinem Landsitz; seine politische Einstellung; seine ritterliche Art, in der er für alle (z. B. Dichter, Frauen) eintrat, die in seelischer oder leiblicher Not waren, oder ein entsagungsvolles, ruhmloses (Soldaten) Leben führen mußten.

[244]) Vgl. auch Baldensperger, S. 19 ff., S. 23 f.

eigenen Religion geführt. Jedoch kann eine religion de l'honneur[245]) keine Religion sein, da eben die Hinordnung auf den persönlichen Gott zum Wesen des Menschen gehört. In dieser Anschauung Vignys que l'homme seul et sa raison sont capables de sauver l'homme, daß die Menschen mit Hilfe des pur esprit, den er vergöttlicht, ihr Leben meistern und ihr Schicksal bessern können[246]), liegt sein größter Irrtum. Seine eigene moralische Größe und seine rein rationalistische Auffassung der Religion lassen ihn nie mehr seine irrige Anschauung aufgeben. 1862 schreibt er an M^me^ de Saint-Maur: „Elles[247]) ne considèrent pas qu'un homme qui a écrit ce qui est publié dans mes livres a depuis longtemps construit en lui-même l'édifice immuable de ses idées philosophiques, théologiques et théosophiques; qu'il a étudié à fond toutes les doctrines et les théodicées antiques et modernes et que, s'il veut bien ne pas les exprimer et les développer dans des livres, ni même dans des conversations passagères, c'est parce qu'il ménage la faiblesse égoïste de pauvres âmes qui s'appuient encore sur des pratiques païennes et qui n'ont pas l'abondance de bonté qui devrait leur suffire pour faire le bien sans réclamer une récompense, y mettre un prix et fixer des conditions comme par un acte de notaire." Auch daraus geht wieder hervor, daß nur die objektive Erfassung des Christentums — oder für seine Zeit ausgedrückt: die religiöse Haltung Guérangers — Vigny hätte tatsächlich etwas bedeuten können, ja, daß er sie notwendig gebraucht hätte, um Christ sein zu können. Ob er von Guéranger[248]) nichts gehört oder gelesen hat? Unter Vignys Briefen findet sich einer — allerdings ziemlich unbedeutenden Inhalts — an Montalembert. In Bezug auf seine Probleme scheint er aber weder mit ihm noch mit Lacordaire gesprochen zu haben. Wie aus seinem Journal[249]) und seinen Briefen [250]) hervorgeht, hat er sich jedoch oft mit Theologen über religiöse Dinge unterhalten. Sein Verhältnis zu dem Oratorianerpater Gratry verdient in diesem Zusammenhang einiges Interesse. Gratry kandidierte im Jahre 1861 für die Académie française. Vigny

---

[245]) s. Journal, S. 63.

[246]) Viatte, S. 204 ff.

[247]) Frauen, die sich darum bemühten, Vigny die Sterbesakramente empfangen zu lassen.

[248]) Chateaubriand kannte Guéranger, wenn er auch wohl das Wesentliche seiner religiösen Haltung nicht gekannt hat. Bertrin zitiert einen Brief Chateaubriands an Guéranger (Bertrin, S. 264 ff.).

[249]) S. 108.

[250]) Aus dem Jahre 1862 an den Pater Gratry.

sollte seine Aufnahme befürworten; Gratry wollte diesen Umweg benützen, um Vigny zum Christentum zurückzuführen. Er besuchte ihn öfter und wollte ihm in seiner Krankheit Gesellschaft leisten. Wie aus den Briefen hervorgeht, ist es für den Père Gratry nicht einfach, mit diesen Dingen an Vigny heranzukommen. Er hält mit Starrheit an seinem Standpunkt fest und ist nicht so leicht zum Mitdenken zu bewegen. Denn bei ihm ist es nicht wie bei anderen Menschen, bei denen Religion und Leben auseinandergefallen waren, die aber schließlich am Ende ihres Lebens erkennen, daß ihr Leben mehr an der Religion hätte orientiert sein müssen. Vigny hatte moralisch vorbildlich gelebt, und damit glaubte er alles getan zu haben. Außerdem ist ihm, dem nordischen Menschen, eine zu vertraute Annäherung nicht sympathisch. Der Güte des Père Gratry gelingt es aber schließlich doch, mit ihm Gespräche über die Religion zu führen. Ein Brief Gratrys zeigt ganz deutlich, auf welche Weise er Vigny zu überzeugen suchte. Es ist die ausgesprochen rationalistische Methode Descartes'. Am 16. 7. 1862 schreibt er aus einem Badeort, wo er zur Erholung weilt, an Vigny: „... Je suis enfin forcé de reconnaître que vous vous posez comme pur sceptique: On ne peut rien affirmer, dites-vous. Tel est le résumé de toutes nos conversations. — Eh bien! Je ne puis croire que ce soit sérieux, que ce soit là votre tout. Il me semble que, comme le Docteur Noir, vous prétendez d'abord développer ce système, ou plutôt cette face de l'esprit humain, et qu'ensuite vous seriez prêt à développer les autres faces de la pensée humaine avec la même verve de forme et de détails ... je ne puis consentir à voir là le fond de la pensée de l'un des écrivains pour lequel j'ai senti et sentirai le plus de sympathie ... Tous vos efforts, toute votre verve, tout votre pétillant esprit, tendent à établir toute autre chose, savoir ce mot de Voltaire: „Le monde est une mauvaise plaisanterie." Ce n'est pas là ne rien affirmer, c'est affirmer la chose la plus énorme ... Mais ceux qui s'orientent dans la négative et le mépris et l'ironie ont tort, tort moral et tort intellectuel. Et ceux qui s'orientent dans l'affirmation, l'admiration et l'adoration, ont raison. Ils sont dans le devoir, dans le devoir moral et intellectuel de l'homme. Et la raison que l'on peut apporter du tort des uns et du droit des autres, c'est que la négation radicale est fausse et que l'affirmation radicale est vraie. Il est faux qu'il n'y ait rien. Il est vrai qu'il y a quelque chose. Il est faux que l'Etre ne soit pas. Il est vrai que l'Etre est. Je pense, donc je suis, donc l'Etre est, est un point

de départ immuable, et dont les conséquences vont très loin et même vont à tout". Wie in der Arbeit versucht worden ist darzustellen, war jedoch dieser Weg nicht mehr ausreichend für die Menschen, die unter der Aufklärung gelitten hatten, abgesehen davon, daß diese Methode überhaupt zur Erfassung des Christentums ungeeignet ist. Der eben angeführte ist der letzte aus diesem Briefwechsel abgedruckte Brief. Von einem Ergebnis ist nichts gesagt. Nach unseren Ausführungen ist aber anzunehmen, daß eine tiefere Wirkung nicht erzielt worden ist. Und doch sind die Versuche des Père Gratry wahrscheinlich nicht ergebnislos gewesen, wie es von außen gesehen den Anschein hat. Vignys letzte Lebenstage und sein Tod scheinen das zu beweisen. Die allgemeine Meinung über Vignys Tod, die auch Gauthier-Ferrières im Vorwort zu seinem Journal vertritt, entspricht sicher nicht den wahren Begebenheiten: „Entouré de jeunes abbés en quête de conversations éclatantes ... le poète du Mont des Oliviers mourut sans doute sans croire à rien, mais il se laissa conduire au cimetière respectueux de la foi de ses pères. N'avait-il pas écrit en 1834, dans ce même Journal d'un poète: un Homme d'honneur: „L'honneur le défend de tous les crimes et de toutes les bassesses: c'est sa religion. Le christianisme est mort dans son coeur. A sa mort, il regarde la croix avec respect, accomplit tous ses devoirs de chrétien comme une formule et meurt en silence""[251]).

Diese Darstellung geht auf den Juden Ratisbonne zurück, der Vignys Testamentsvollstrecker war. Dieser hat in seiner typisch jüdischen rationalistischen Art Vignys Tod an seinen religiösen Anschauungen in seinen Werken gemessen und keinerlei Rücksicht genommen auf die Tatsachen seiner letzten Lebenstage, die ihm berichtet worden sind. Diese paßten ja auch nicht folgerichtig in Vignys Leben nach Ratisbonnes Ansicht. Aber Gott und die Menschenseele sind größer, als sich ein typischer Rationalist vorstellt. Nach den ganz nüchternen Berichten der Camille d'Orville ist Vigny so gestorben, wie es in Wirklichkeit zu seinem Leben paßte. Er ist ja nie Atheist gewesen, er hat ja nie Überirdisches vollständig abgelehnt. Seine falsche Sicht des Christentums hatte doch alle seine Irrtümer bedingt. Angesichts des Todes erlebte er wieder einen Gnadenanruf Gottes: er betete und bat seine Umgebung um das Gebet. Solche inneren Vorgänge sind eben

---

[251]) Vorwort zum Journal, S. 21.

für kühle Rechner nicht faßbar und darum nach ihrer Meinung nicht zu zählen. Und doch hat gerade das für Vigny sicher ungeheuer viel bedeutet. Camille d'Orville berichtet über seinen Tod an eine Verwandte Vignys, Madame de Saint-Maur: „. . lorsque par bonheur l'excellente Sophie[252]) vint d'elle-même nous prier, un matin, d'écrire à M. Vidal. . . . Il eut la bonté de venir aussitôt, comme par hasard, il resta longtemps, mais nous n'en sûmes pas davantage alors. Seulement, ces bonnes filles ont prétendu depuis que, ce soir-là, il eut l'air beaucoup plus gai, beaucoup plus content que de contume. Quelques jours après, il s'alita pour ne plus se relever. Il souffrait cruellement d'après ce qu'a dit Sophie: il s'écorchait dans son lit . . ."

Sie habe dann von M. Vidal selbst erfahren, qu'il avait confessé M. de Vigny dans sa dernière visite et lui avait donné l'absolution, lui disant qu'il allait partir pour les vacances, et qu'absolument, il ne voulait pas le laisser sans lui avoir fait accomplir ce devoir. Qu'alors le pauvre malade avait de lui-même ôté son bonnet. Qu'il avait fait la chose avec beaucoup de respect, de sérieux et comme lui, M. Vidal, le croyait, de conviction; qu'ensuite ayant voulu lui serrer la main comme pour le féliciter M. de Vigny l'avait embrassé en lui disant: „Monsieur le curé, vous venez de faire une bonne action."

Dann habe Vigny im Plauderton von mehreren seiner Verwandten gesprochen, die im Ordensstand lebten, disant qu'il était de race religieuse et presque sacerdotale, et ajoutant ses propres paroles: „Je suis né catholique et je meurs catholique." Weiter berichtet sie von der Nacht vor seinem Tode: „Il leur (Sophie und ihrer Schwester) avait parlé toute la nuit de diverses choses, mais souffrant beaucoup et leur disant à chaque instant: „Priez pour moi, ah! priez Dieu pour moi!" Puis sur le matin, il n'avait plus pu parler." C. d'Orville versucht dann, sich und M^me^ de St.-Maur zu erklären, warum Vigny kaum etwas über seine Aussöhnung mit Gott und der Kirche gesagt hat: „. . . mais vous connaissiez ce caractère qui voulait absolument concentrer tous ses sentiments en lui-même[253]). Et s'il a vrai-

---

[252]) Sophie und ihre Schwester waren evangelisch; sie hatten jahrelang in Diensten von M^me^ de Vigny gestanden. Nach dem Tode seiner Frau (1863) hatte Vigny sie bei sich behalten.

[253]) Wieder ein Beweis für seine nordische Geisteshaltung: diese Zurückhaltung, dieser Blick in sich selbst. Eine Offenbarung seines Innersten erfolgt immer nur den allernächsten Menschen gegenüber und auch da nur bis zu einem gewissen Grade. Von den nächsten Menschen ist keiner an seinem Sterbebett.

ment été touché, comme il faut bien l'espérer, vous savez qu'il se serait bien gardé de le témoigner.

Sie schildert dann weiter Ratisbonnes Verhalten nach Vignys Tod: „. . . il paraît qu'il (Ratisbonne) s'est permis de faire de grands reproches à Sophie sur ce qu'un prêtre avait été appelé disant que c'était contre la volonté de M. de Vigny et qu'il le dirait lui-même s'il pouvait encore parler." Sophie habe ihm erzürnt sehr gut widersprochen, so daß er damit hätte aufhören müssen. Aber er blieb bei seiner Auffassung und verbreitete folgende Meinung über Vignys Tod (die folgende Stelle ist einem Brief Ratisbonnes entnommen, den er an den Verleger geschrieben hatte auf die Anfrage, ob er den Brief von Camille d'Orville veröffenlichen dürfe. Ratisbonne fürchtete die Veröffentlichung nicht, da er seine Meinung für weit gültiger hielt): „. . . De race religieux, en effet, Alfred de Vigny n'avait pas manqué d'accueillir avec sa courtoisie de gentilhomme un prêtre qui lui faisait visite; il n'aurait pas voulu offenser l'Eglise par des obsèques purement civiles. Mais il a persisté jusqu'au bout, j'en demeure convaincu, dans la fermeté de ses opinions philosophiques, il est mort, comme il a vécu, incrédule au dogme et stoïcien.

Diese zwar in der rationalistischen Denkweise folgerichtig konstruierte, aber doch wahrscheinlich den Tatsachen widersprechende Auffassung von Vignys Ende haben sich fast alle, die sein Leben und seine Religion näher zu erkennen unternommen haben, zu eigen gemacht.

Obgleich Harlander (S. 74 f.) und die anderen den Bericht von Camille d'Orville kennen, behaupten sie, daß Vignys übergroße Höflichkeit seine Umgebung und die Priester durch Ablehnung ihrer Bitten nicht verletzen wollte. Cabanès nennt ihn la courtoisie faite homme (S. 706). Der Courtoisie im Angesichte des Todes so viel Gewicht beizumessen, halte ich für eine übertriebene Konstruktion. Abgesehen davon, daß es — nach meinen Ausführungen — psychologisch näherliegend ist, den Tod Vignys so aufzufassen, wie C. d'Orville ihn darstellt, scheinen die wirklichen Begebenheiten ganz eindeutig dafür zu sprechen.

Es steht uns Menschen nicht zu, ein endgültiges Urteil über Vignys Verhältnis zu Gott zu fällen. Es sollte in vorliegender Arbeit nur eine psychologische Deutung und dadurch vielleicht eine weitgehende Erklärung seines Verhaltens zu Gott im allgemeinen und zum Christentum im besonderen versucht werden. Deshalb darf wohl von diesem psychologischen Gesichtspunkt aus noch etwas gesagt werden. Vigny hielt mit großer Festigkeit an seinem

Standpunkt fest[254]); seine Stellung Gott und dem Leben gegenüber schien ihm damit unverrückbar festgelegt zu sein; mit dem Gedanken der ignorance peut-être éternelle hatte er sich abgefunden. Alle seine letzten schriftlichen Äußerungen[255]) offenbaren so zwar eine ruhige Ausgeglichenheit, aber keinen wahren Seelenfrieden, keine innere Herzensfreude. Die bezeugte und dargestellte innere Umkehr in seinen letzten Lebenstagen war sicher eine nur gnadenhafte (das Nur bedeutet hier selbstverständlich bloß ein Ausschließen kein Herabwerten) aber keine verstandsmäßige. Daß aber diese gnadenhafte Umkehr erfolgte, zeigt von neuem und endgültig, daß sich Vigny auch während seines Lebens dem wahren Christentum gegenüber, wenn er es nur gekannt hätte, wahrscheinlich nicht verschlossen hätte. Deshalb wage ich — im Gegensatz zu Girard (besonders S. 95 ff.), Baldensperger, Küchler und Glässer, die sich bemühen, all das an Vignys Religion lobend hervorzuheben, was ich als verhängnisvolles Abirren kennzeichnete — zu sagen, daß durch die synthetisch-objektive Erfassung des Christentums, die Vigny ja nicht fern gelegen hätte, sein durch Veranlagung und Schicksal bedingter Pessimismus weitgehend gemildert, wenn nicht gar gänzlich umgewandelt, und sein Leben wahrscheinlich weit fruchtbarer und friedvoller und schließlich sogar froh hätte werden können.

---

[254]) Wie auf S. 46 dieser Arbeit betont, ist bei Vigny nur wenig Entwicklung auf philosophisch-religiösem Gebiet festzustellen. Seine Stellung zu Gott und Christentum war in der Jugend grundsätzlich (philosophisch-religiös, psychologisch ist — wie gezeigt — eine gewisse Veränderung vorhanden) nicht anders als später.

[255]) (Briefe, Journal, einige Gedichte).

Verzeichnis der benutzten bezw. durchgesehenen Literatur.

I. Werke Alfred de Vignys:

Poésies: Oeuvres complètes de A. de Vigny. Paris, Librairie Ch. Delagrave.

Stello: Bibliothèque française, vol. XLIV, Berlin 1922.

Servitude et grandeur militaires: Oeuvres complètes de A. de Vigny. Paris, Ch. Delagrave.

Daphné: Oeuvre posthume. Paris, Ch. Delagrave 1913.

Journal d'un poète: Notices et annotations par Gauthier-Ferrières. Bibliothèque Larousse, Paris 1913.

Ergänzungen zum Journal d'un poète in der Zeitschrift: La nouvelle revue française, Bd. 45, Paris 1935 und Bd. 47, Paris 1936.

Correspondance d'Alfred de Vigny von 1816—1863. Recueillie et publiée par Emma Sakellaridès. Paris 1905.

II. Allgemeine Werke:

Ahrens, E. Ch.: Henri Bremond. Arch. für das Studium der neueren Sprachen (Herrig, Brandl, Rohlfs), 166. Bd., 1935.

Berdjajew, Nikolaus: Das neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Rußlands und Europas. Darmstadt 1927.

Bertrin, Georges: La sincérité religieuse de Chateaubriand. Paris 1899.

Bremond, Henri: Histoire littéraire du sentiment religieux en France (depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours). Paris 1916 ff. in 10 Bden.; benutzt: III. Bd.: La conquète mystique 1, 1929; IX. Bd.: La vie chrétienne sous l'ancien régime. 1932; VII. Bd.

Bremond, Henri: Pour le romantisme (Lamennais et les origines du romantisme catholique.). Paris 1924.

Bremond, Henri: Prière et Poésie. Paris 1926.

Diderot, Denis: Encyclopédie: Oeuvres complètes. 14. Bd. Paris 1876.

Faguet, Emile: Dix-neuvième siècle. (Etudes littéraires.) Paris 1900.

Girard, Henri: La pensée religieuse des Romantiques à propos d'un livre récent. (A. Viatte: Le catholicisme chez les romantiques.) R. H. L. 1925.

Heiß, Hanns: Die Romantik in den romanischen Literaturen. Freib. wissenschaftl. Gesellschaft 1930, Heft 18.

Heller, Joseph, E.: Solgers Philosophie der ironischen Dialektik. Ein Beitr. z. Gesch. der romantischen u. spekulativ-idealistischen Philosophie. Diss. Berlin 1928.

Hoche, Alfred: Geistige Wellenbewegungen. Freib. wissensch. Gesellsch. 1926 (Heft 14).

Milon, J.: Deux opinions sur Pascal. R. H. L. 1928.

Monod, Albert: De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802. Paris 1916.
Neubert, Fritz: Vorlesung über die französische Romantik.
Neubert, Fritz: Vorlesung über die französische Literatur des 18. Jahrhunderts.
Neubert, Fritz: Der französische Kreuzzug gegen die Romantik. Vortrag vom 17. 1. 1934.
Platz, Hermann: Das religiöse Leben in Frankreich. Handb. der Frankreichkunde. 1. Teil 1928.

Religion in Geschichte und Gegenwart:

Bornhausen, Karl: Französische Literaturgeschichte (im 2. Bd. 1928).
Casel, Odo: Liturgische Bewegung (im 3. Bd. 1929).
Casel, Odo: Messe (im 3. Bd. 1929).
Heiler, Friedrich: Katholizismus (3. Bd.).

Seneca: Oeuvres complètes de Sénèque. Traduction par J. Baillard. 1. Bd.: De la Providence ou pourquoi les gens de bien sont sujets au malheur lorsqu'il existe une Providence. S. 219 ff. Paris 1879.
Souriau, Maurice: Histoire du romantisme en France. Paris 1927.
Viatte, Auguste: Le catholicisme chez les romantiques. Paris 1922.
Winkler, Emil: Der Weg zum Symbolismus in der französischen Lyrik. 1922 (Festschr. f. Voßler).

III. Besondere Werke über Alfred de Vigny:

Archambault, M. L.: Note sur la naissance d'Alfred de Vigny.
Baldensperger, Fern.: Alfred de Vigny. Contribution à sa biographie intellectuelle. Paris 1912.
Baldensperger, Fern.: Alfred de Vigny. Edit. de la Nouv. Rev. Crit. Paris 1929.
Cabanès: Une tentative de conversion d'Alfred de Vigny. Mercure de France, 1900.
Citoloux, Marc: Alfred de Vigny. Persistances classiques et affinités étrangères. Paris 1924.
Delaruelle, L.: Sur une Strophe de la Maison du Berger. R. H. L. 31. Bd. 1924.
Devaux, J.: La famille d'Alfred de Vigny. Paris 1892.
Estève, Edmond: A. de Vigny. 1928. (in: Le romantisme et les lettres).
Giraud, Jean: Besprechung von: Fern. Baldensperger: Oeuvres compl. d'Alfr. de Vigny: Correspondance. Prem. série (1816—1835), Paris 1933: in R. H. L. Paris 1935. Diese Ausgabe von Vignys Briefen konnte ich nicht bekommen.
Glässer, Edgar: Rasse, Adel und Ehre im Werke von A. de Vigny. Neuphilolog. Monatsschr. Dez. 1938.
Harlander, Otto: A de Vignys pessimistische Weltanschauung, Diss. München 1910.
Huber, Richard: Al. de Vigny als Philosoph. Diss. Marburg 1913.
Küchler, Walther: Vigny und Pascal. Die neueren Sprachen, 31. Bd. 1923.
Karl, L.: Besprechung einer Biographie Vignys von Baldensperger, in: Literaturblatt für germ. u. rom. Philol. 1931.
Kuskop, Karl: Der Grund zu A. de Vignys Pessimismus. Diss. Leipzig 1906.
Lauvrière, Em.: A de Vigny. Sa vie et son oeuvre. Paris 1909.

Larousse: Jansénisme.

Larousse: Port-Royal.

D'Orville, Camille: La mort d'A. de Vigny. Revue de Paris IV, 1900.

Schlunke, Walter: A. de Vignys religiöse und ethische Anschauungen. Herrigs Arch. 148. Bd. 1925.

Schnack, Hans: A. de Vignys Stello und Chatterton. Ein Beitr. z. Gesch. d. Romantizismus i. Frankreich. Diss. Rostock 1905.

Schultz-Gora: Studie zur Eloa von A. de Vigny. Zeitschr. frz. Spr. u. Lit. Bd. 27, 1904.

Séché, Alph. et Bertaut, Jul.: La passion romantique. Paris 1927.

Séché, Léon: A. de Vigny. Paris 1913.

Lebenslauf.

Am 26. Januar 1909 wurde ich in Münsterberg (Schles.) als 2. Kind des mittleren Justizbeamten (jetzt Justizoberinspektor) August Teuber und seiner Ehefrau Klara, geb. Form (1917 †), geboren. Nach dreijährigem Besuch der katholischen Volksschule trat ich in die damalige höhere Mädchenschule ein, die ich Ostern 1925 mit dem Abschlußzeugnis des Lyzeums verließ. Von 1925 bis zum Abitur 1928 besuchte ich das städtische Jungen-Realgymnasium Neisse (Oberschlesien). Im Sommersemester 1928 begann ich in Breslau neuere Philosophie und Geschichte zu studieren. Meine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren bzw. Dozenten: Neubert, Pelgen, Klapper, Horn, Frau v. Schaubert, Meißner, Kornemann, Aubin, Kaehler,Andreae, Santifaller, Schur, Baur, Kühnemann und Schulemann. In Innsbruck in den Sommersemestern 1929 und 1930 die Herren Professoren bzw. Dozenten: Brach, Mulertt, Brunner, Heuberger, Steinacker, Frau Mraus, Kastil und Strohal. Die wissenschaftliche Prüfung für das Lehreramt an höheren Schulen legte ich 1934 in Breslau ab. Nach der zweijährigen Referendarausbildungszeit bestand ich 1936 die pädagogische Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen. Von da ab war ich vertretungsweise als Hauslehrerin tätig und gab dann unbezahlte Pflichtstunden. Von Ostern 1937 bis Ostern 1938 nahm ich an einem Hauswirtschaftslehrgang für Assessorinnen teil. Nach dessen Abschluß unterrichtete ich bis Oktober 1939 nur Hauswirtschaft an zwei Breslauer städtischen Oberschulen für Mädchen. Seit Oktober 1939 bin ich nun an Oberschulen für Jungen beschäftigt in Vertretung von Herren, die im Heeresdienst stehen (zuerst in Goldberg, Schlesien, an der Schwabe-Priesemuth-Stiftung, jetzt an der staatlichen Hindenburg-Oberschule in Glogau, Schlesien.

Allen meinen Lehrern spreche ich aufrichtigen Dank aus. Mein ganz besonderer Dank gilt Herrn Professor Dr. Neubert, der die vorliegende Arbeit angeregt und sie in hilfbereiter Weise gefördert hat.

Eleonora Teuber.